

# الفرق الإسلامية وأصولها الإيمانية

الجزء الأول

دكتور

عبد الفتاح أحمد فؤاد







الفرق الإسلامية

---

وأصولها الإيمانية



الناشر: دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر

العنوان: بلوك ٣ ش ملك حفنى قبلى السكة الحديد - مساكن  
درباله - فيكتوريا - الإسكندرية.

تليفاكس: ٥٢٧٤٤٣٨ / ٠٠٢٠٣ (٢ خط) - موبايل / ٠١٠١٢٩٣٢٣٣  
الرقم البريدى: ٢١٤١١ - الإسكندرية - جمهورية مصر العربية.

**E- mail**

[dwdpress@yahoo.com](mailto:dwdpress@yahoo.com)

[dwdpress@biznas.com](mailto:dwdpress@biznas.com)

**Website**

[http:// www.dwdpress.com](http://www.dwdpress.com)

عنوان الكتاب: الفرق الإسلامية وأصولها الإيمانية

المؤلف: د. عبد الفتاح أحمد فؤاد

رقم الإيداع: ٦٨٢٥ / ٢٠٠٢

الترقيم الدولى: 24 - 152 - 327 - 977





# الفرق الإسلامية

## وأصولها الإيمانية

الجزء الأول

دكتور

عبد الفتاح أحمد فؤاد

أستاذ الفلسفة الإسلامية

ووكيل كلية التربية - جامعة الإسكندرية

الطبعة الأولى

٢٠٠٣م

الناشر

دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر

تليفاكس: ٥٢٧٤٤٣٨ - الإسكندرية







بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على أشرف  
الأنبياء والمرسلين، سيدنا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين..







# القسم الأول

## أهل السنة وفرقهم

مقدمة الكتاب

فصل تمهيدى: نشأة الفرق

الباب الأول: السلفية

الباب الثانى: الأشعرية

الباب الثالث: الماتريدية

الباب الرابع: الظاهرية







## مقدمة الكتاب

صدر في عام ١٩٩٠ كتاب "الأصول الإيمانية لدى الفرق الإسلامية"، وقد حظى مؤلفه بتقدير بعض زملائه الأساتذة الأفاضل في مصر وخارجها، ونال إعجاب عدد من طلابه في بعض الجامعات، كما حصل مؤلفه على جائزة الدولة التشجيعية في مجال الفلسفة الإسلامية. ولقد شجعت هذه الدوافع الطيبة صاحب الكتاب على الوفاء بما وعد، وهو استكمال دراسة الفرق المختلفة التي كان لها أكبر الأثر في تكوين عقائد المسلمين منذ فجر الإسلام وحتى الآن. وقد ظننت بادئ ذي بدء أن الأمر يقتصر على إصدار طبعة ثانية من كتابي "الأصول الإيمانية" بعد إضافة فصول جديدة تناول بالدراسة الفرق التي لم تعالج في الطبعة السابقة.

ولكن ما أن بدأت النظر فيما كتبت، حتى بدت لي أهمية تعديل ما سبق كتابته في ضوء المزيد من المعلومات التي حصلت عليها من الاطلاع على كثير من المصادر والمراجع التي لم أنتفع بها كثيراً حين صدر الكتاب، وأخذ التفكير في إعادة كتابة فصول الكتاب يزداد شيئاً فشيئاً، حتى أضحي أمراً ملحاً لا فكاك منه.

وبعد أن فرغت من إعادة كتابة الفصول التي سبق كتابتها، والفصول الإضافية، اكتشفت أنني بصدد كتاب جديد يختلف اختلافاً كبيراً عن كتاب "الأصول الإيمانية"، لا في غزارة المادة العلمية فحسب، وإنما أيضاً في المنهج وعرض الموضوعات.

ومن أجل ذلك آثرت أن يكون عنوان هذا الكتاب أكثر تعبيراً عن مضمونه، فاخترت له عنواناً هو: "الفرق الإسلامية وأصولها الإيمانية".

هدف الكتاب :

إن فهم بنية المجتمعات الإسلامية في ماضيها الطويل، وحاضرها، يقتضي التعمق في دراسة عقائدها، كما أن الأمل في تنمية الفكر الإسلامي السليم في المستقبل، يقوم على تربية الفرد على أساس عقدي صحيح، ولقد نبه سلف هذه الأمة إلى خطورة إهمال دراسة العقيدة، والاكتفاء بالعبادة فقال الحسن البصري (ت. سنه ١١٠ هـ): "العامل على غير علم كالسائر على غير طريق، والعامل على غير



علم ما ، يفسد أكثر مما يصلح ، فاطلبوا العلم طلبا لا يضر بترك العبادة ، واطلبوا العبادة طلبا لا يضر بترك العلم<sup>(١)</sup>.

وهذا الكتاب إنما هو محاولة لفهم الأصول التي تقوم عليها عقائد الفرق الإسلامية التي ظهرت في الماضي ، والتي لها أتباع حتى يومنا هذا ، ونأمل أن يكون كتابنا خطوة على طريق تنقية العقائد من البدع والشوائب التي علقت بها على مر التاريخ ، ودعوة إلى توحيد صفوف المسلمين .

إن هذا الكتاب يستهدف في المقام الأول دراسة عقائد المسلمين كما هي في الواقع اليوم ، وستكشف لنا هذه الدراسة منذ بدايتها عن الاختلافات العقدية الشديدة بين الفرق ، والاعتراف بهذه الاختلافات المدمومة ، لا يعني اليأس أو القنوط من وحدة المسلمين ، أو المطالبة بتوحيد صفوفهم ، أو الاعراض عن مناشدة جميع المخلصين العمل على المصالحة بين أبناء الأمة ، لرفع الفرقة ، وإزالة الغمة ، والتحذير من القطيعة بين أتباع هذا الدين ، ودعاة المسارعة إلى تكفير المخالفين ، وعدهم من الضالين المضلين ، والكف عن السخرية والتنابد بالألقاب ، والامتناع عن إطلاق أسماء السباب ، كتسمية السلفية بالمشبهة الحشوية<sup>(٢)</sup> ، أو تسمية خصومهم بالمعطلة القدريّة ، أو إطلاق اسم الرافضة على الشيعة الإمامية ، أو تسمية الصوفية بالبدعية القبورية ، أو نحو ذلك .

---

(١) الشاطبي : الاعتصام : ١٧٥/٢

(٢) يقول الامام أحمد بن حنبل : " وقد رأيت لأهل الأهواء والبدع والخلاف أسماء شنيعة قبيحة يسمون بها أهل السنة... فأما المرجئة فإنهم يسمون أهل السنة شكاكًا... وأما القدريّة فإنهم يسمون أهل السنة المشبهة... وأما الرافضة فإنهم يسمون أهل السنة الناصبة... وأما الخوارج فإنهم يسمون أهل السنة والجماعة مرجئة... وأما أصحاب الرأي فإنهم يسمون أهل السنة والجماعة مرجئة... وأما أصحاب الرأي فإنهم يسمون أصحاب السنة نابتة وحشوية... " (طبقات الحنابلة لأبي يعقوب... بيروت ، دار المعرفة للطباعة والنشر: ١/٣٥٣٦).



إنا ندعو إلى إقامة الجسور بين الفرق الإسلامية ، وتنمية ما تبقى بينها من روابط ، لتحقيق أمل عزيز ، وهو التضامن الإسلامي ، لمواجهة التكتلات المناهضة للإسلام ، وما تفرزه من تخديات لديننا الحنيف ، والتشيع به ، واتهامه بالإرهاب والدموية والتطرف ، وترويج سائر الاتهامات الزائفة والباطلة للدين الحنيف.

لقد حزن الصحابة . وهم خير القرون وأفضل الناس بعد الأنبياء . حينما هزم الفرس الروم ، لأن الروم نصارى ، فهم أقرب الى المسلمين لأنهم أهل كتاب ، أما الفرس فكانوا مجوساً غير كتابيين ، ولقد بشر الله المسلمين بقرب انتصار النصارى على المجوس ، فقال تعالى ﴿الم ، غلبت الروم ، فـكـ أدرك الأرض وهم من بعد غلبهم سيفعلون ، فـكـ بضع سنين لله الأمر من قبل ومن بعد ويومئذ يفرح المؤمنون ، بنصر الله ....﴾ (الروم/ ١-٥)

فمنذ فجر الإسلام كان بين المسلمين والنصارى خيط يربط بين أهل الديانتين ، بينما أهل الإسلام اليوم يعجزون عن نسج خيوط تربط بين فرقهم المتعددة ، إذ تعذر التقريب بين المذاهب الإسلامية ، وتعسرت المحاولات المبذولة فى هذا الصدد ، فكل محاولة للتقريب يكون مصيرها الاجهاض قبل الميلاد ، أو الواد فى المهد ، أو النسف والخسف ، أو تفسيق أصحابها ، أو ارهاب أربابها ، يظنون أنهم بتشددهم يحسنون صنعا ، وهم فى تعنتهم يزيدون الأمة تفريقاً ، ويسعون فيها تمزيقاً.

إن أهم ما يشغل أغلب علماء الأمة الإسلامية اليوم هو التنافس فى استخدام معاول الهدم لمذاهب المخالفين ، ولكنهم لا يلتفتون إلى أية محاولة لبناء قنوات للتواصل بين الفرق التى افترقت من أمة محمد ﷺ ، ويسينون الظن بمن يقدم على هذه المحاولة .

أننا نرى اليوم من بين المنتسبين للمذهب السلفى من هو أكثر سلفية من علماء السلف الكبار ! نراهم يتنافسون فى القسوة والغلظة ، ولا يتورعون عن المسارعة فى تكفير كل من يخالف مذهبهم .

(٢) ولقد فرح المؤمنون بفتح مكة بالفعل كما بشرهم الله تعالى.



لقد كان شيخ الإسلام ابن تيمية من أكثر العلماء تمسكا بعقيدة السلف ، ومن أشدهم رفضاً للبدع ، ولكنه كان مثلاً يحتذى فى الحرص على إقامة الجسور التى نأمل أن نعيد بناءها بين الفرق الإسلامية .

كان شيخنا السلفى الكبير منصفاً لخصومه ، لا يتردد فى الاعتراف بما لديهم من الحق ، وفيما يلى أدلتنا على حسن انصافه لخصومه من أصحاب الفرق المختلفة:

١ - الخوارج :

قرر ابن تيمية أن الصحابة لم يكفروا الخوارج ، بل هاجم من يكفرهم<sup>(٤)</sup> ، وبين أن بدعتهم كانت من سوء فهمهم للقرآن ، وصرح بأنهم لم يقصدوا معارضة كتاب الله ، ولكنهم فهموا منه ما لم يدل عليه<sup>(٥)</sup> .

٢ - الشيعة :

على الرغم من هجوم ابن تيمية الشديد على الشيعة إلا أن الشيعة المعتدلين ، أو على حد قوله أصحاب " التشيع المتوسط الذى مضمونه تفضيل على وتقديمه " هم . فى تقديره . خير من الغلاة كالإسماعيلية بكثير ، لأنهم " مع فرط جهلهم وضلالهم ، فهم خلق مسلمون باطناً وظاهراً ، ليسوا زنادقة منافقين ، لكنهم جهلوا وضلوا ، واتبعوا أهواءهم " <sup>(٦)</sup> وفى موضع آخر يصرح بأن قولهم فى الشرائع غالبه موافق لمذهب أهل السنة ، وإن كانت لهم مفردات شيعية لم يوافقهم عليها أحد<sup>(٧)</sup> .

وفى مجال المقارنة بين الزيدية والرافضة يقول ابن تيمية: "إن الزيدية من الشيعة خير منهم، وأقرب إلى الصدق والعدل والعلم"<sup>(٨)</sup> .

---

(٤) منهاج السنة ، طبع بولاق ، ١٢٢٢ هـ : ٦٠/٢ - ٦١

(٥) الفرقان بين الحق والباطل ، ضمن مجموعة الرسائل الكبرى ،

القاهرة، المطبعة العاشرة، ١٢٢٣ هـ : ٢١/١

(٦) منهاج السنة ، تحقيق د. محمد رشاد سالم دار العروبة : ٣٦٠/٢

(٧) السابق : ٢٨٧/٢

(٨) منهاج السنة ، ط . مكتبة الرياض الحديثة : ٣٩/٣



### ٣ - المعتزلة :

يقول شيخ الإسلام : " ولا ريب أن المعتزلة خير من الرافضة ومن الخوارج... فهم يتحرون الصدق كالخوارج ، ولا يختلقون الكذب كالرافضة ... ولهم كتب فى تفسير القرآن ، ونصر الرسول ، ولهم محاسن كثيرة ... " <sup>(٩)</sup> ، ويقول أيضا : "وأما من يقول ببعض التجهم كالمعتزلة ونحوهم الذين يتدينون بدين الإسلام ظاهرا وباطنا فهؤلاء من أمة محمد ﷺ ، بلا ريب ، وكذلك من هو خير منهم كالكلابية والكرامية... " <sup>(١٠)</sup> .

### ٤ - الفلاسفة :

وعلى الرغم من شدة قسوة ابن تيمية على الفلاسفة إلا أنه يقرر أن ابن سينا أفضل متأخرى الفلاسفة <sup>(١١)</sup> ، وفى معرض حديثه عن مقامات العارفين كما وردت فى كتاب الاشارات والتنبيهات لابن سينا ، يقول ابن تيمية عن كلام ابن سينا : إنه كلام صحيح <sup>(١٢)</sup> وفى مجال مقارنة ابن سينا بسائر الفلاسفة ، قال ابن تيمية : "وكون ابن سينا خالفهم فى هذا هو من محاسنه وفضائله التى علم فيها ببعض الحق ، والحجة معه عليهم ، كما أن أبا البركات ( البغدادى ت ٥٦٠ هـ ) كان أكثر إحساناً منه فى هذا الباب " <sup>(١٣)</sup> ، وكان يعد ابن رشد " أقربهم إلى الإسلام " <sup>(١٤)</sup> .

### ٥ - الصوفية :

يقول ابن تيمية : " والشيخ الأكاير الدين ذكرهم أبو عبد الرحمن السلمى فى طبقات الصوفية ، وأبو القاسم القشيري فى الرسالة كانوا على مذهب أهل

---

(٩) منهاج السنه ، ط . دار العروبة : ٤٥٩/٢

(١٠) مجموع الفتاوى : ٤٤٨/١٧ ، تفسير سورة الاخلاص ، ص ١٠٣

(١١) درء تعارض العقل والنقل : ٤٤/١٠

(١٢) السابق : ٥٩/٦

(١٣) السابق : ١٠ / ١٤٠

(١٤) تفسير سورة الاخلاص ، ص ٦٦



السنة والجماعة ومذهب أهل الحديث<sup>(١٥)</sup> كالفضيل بن عياض ، والجنيد بن محمد ، وسهل بن عبد الله التستري ، وعمرو بن عثمان المكي ، وأبو عبد الله محمد ابن خفيف الشيرازي وغيرهم ، وكلامهم موجود في السنة ، وصنفوا فيها الكتب ، لكن بعض المتأخرين منهم كان على طريقة أهل الكلام في بعض فروع العقائد ، ولم يكن فيهم أحد على مذهب الفلاسفة ، وإنما ظهر التفلسف في المتصوفة المتأخرين ...<sup>(١٦)</sup> وعلى الرغم من هجومه العنيف على الطائفة الأخيرة من الصوفية كابن عربي ، إلا أن ابن تيمية كان يعدّه أقرب أصحاب مذهب الاتحاد إلى الإسلام " لما يوجد في كلامه من الكلام الجيد كثيراً ، ولأنه لا يثبت على الاتحاد ثبات غيره ...<sup>(١٧)</sup> "

## ٦ - الأشاعرة :

يقول شيخ الإسلام عن الأشاعرة : " ... فإنهم أقرب طوائف أهل الكلام إلى السنة والجماعة والحديث ، وهم يعدون من أهل السنة والجماعة عند النظر إلى مثل المعتزلة والرافضة وغيرهم ، بل هم أهل السنة والجماعة في البلاد التي يكون أهل البدع فيها هم المعتزلة والرافضة ونحوهم<sup>(١٨)</sup> . " وعلى الجملة فإن من الأصول المنهجية لدى أهل السنة الامتناع عن تكفير المخالفين ، كما سئرى في الباب الأول .

<sup>(١٥)</sup> قارن ما قاله شيخ الإسلام بما يقوله بعض السلفيين المعاصرين اليوم كالشيخ عبد الرحمن الوكيل الذي قال : والصوفية منذ نشأوا ، وحيث كانتوا عصابة تنابذ الكتاب والسنة ، ولا يفترق في هذا سلفهم عن خلفهم ... ما من صوفي إلا وهو يسلك طريق الشيطان وحده ، من سلف ومن خلف ... وأن التصوف في نشأته وتطوره ، في سلفيته وخلفيته لا ينتسب إلى الإسلام برحم دانية أو نائية " !! (مصرع التصوف ، ص ١٦٦ - ١٦٧)

<sup>(١٦)</sup> الصفدية : ١ / ٢٦٧

<sup>(١٧)</sup> حقيقة مذهب الاتحاديين ، ضمن مجموع الفتاوى : ٢ / ١٤٣

<sup>(١٨)</sup> نقض التأسيس : ٨٧/٢ نقل عن د. عبد الرحمن المحمود : موقف ابن

تيمية من الأشاعرة : ٢ / ٧٠٣



ولقد ارتأى ابن تيمية أن كل فرقة من الفرق الإسلامية - مهما بلغت أخطاؤها - فإنها قد أصابت بعض الحق وأن لها أقوالاً صحيحة ، يجب الاشارة بها ، وكثيراً ما كان ابن تيمية ينتفع بما لدى المخالفين لمذهبه من جوانب إيجابية ، ولم يكن الرجل متعصباً ، فلم يذهب إلى أن فرقة من الفرق قد انفرد جميع علمائها باصابة الحق كله ، بما في ذلك الفرقة التي ينتمى اليها أعنى أهل السنة والجماعة . قال ابن تيمية : " لكن يوجد في أهل الحديث مطلقاً من الحنبلية وغيرهم من الغلط في الاثبات أكثر مما يوجد في أهل الكلام ، ويوجد في أهل الكلام من الغلط في النفي أكثر مما يوجد في أهل الحديث " (١٩) . ويأخذ ابن تيمية على بعض المنتسبين إلى مذهب أهل السنة والجماعة ما اتسموا به من جهل (٢٠) ، ويرجع هذا الجهل إلى " تفريط في معرفة النصوص ، أو فهم معناها ، أو القيام بما تستحقه من الحجة ودفع معارضها " ، ويهاجم الشيخ السلفي تفريط بعض أهل السنة والجماعة في استخدام الأدلة العقلية والاكتفاء بالأدلة السمعية وحدها ، فيقول : " إن أحدهم يحتج بكل ما يجده من الأدلة السمعية ، وإن كان ضعيف المتن والدلالة ، ويدع ما هو أقوى وأبين من الأدلة العقلية ... " (٢١) .

### منهج البحث :

المنهج الذي أتبعه في هذا الكتاب هو منهج تحليلي ، تركيبي ، تاريخي ، مقارن ، فهو :  
أ - تحليلي :

فكما أن الصانع يحتاج إلى المواد الخام التي يصنع منها . ببراعته ومهارته . مصنوعات نافعة ، فكذلك الباحث في مجال الملل والنحل يحتاج إلى المادة الخام ، وهذه المادة الخام التي يتعامل معها هي النصوص التي يستخرجها من شتى المصادر والمراجع التي يتعين عليه الاطلاع عليها .

ولا ينبغي أن يقتصر دور الباحث على "تجميع" النصوص ثم "ترصيصها" بطريقة آلية فجأة ، لايبالي بما قد يكون فيها من تشابك للأفكار ، أو تراحم للمعاني ،

(١٩) الاستقامة : ١ / ٤٦٤ - ٤٦٥

(٢٠) الصفدية : ١ / ١٦٢

(٢١) السابق : ١ / ٢٩٣ - ٢٩٤

وكل ما يشغله هو حشد النصوص وتكديسها ، وكأنه يستهدف في بحثه مجرد المباهاة بضخامته وحسب .

وإنما يجب على الباحث تحليل النصوص ، للوقوف على مضامينها ، والكشف عن محتوياتها ، والتغلغل في معانيها ، وإماطة اللثام عما قد يعترى ألفاظها من غموض ، بفرض استكناه ما تحمله من دلالات ، وابتغاء الكشف عن أصولها الدفينة ، والتمييز بين ما تحتويه من أفكار رئيسة جوهرية ، وبين ما هو فرعى عرضي ، والاهتمام بابرار الطائفة الأولى من الأفكار ، والتجاوز عن سرد تفاصيل الطائفة الأخرى . وقد يجد الباحث نفسه بصدد نصوص ذات عبارات كثيرة طويلة ، إلا أنها خطابية جوفاء ، هي بمثابة أرض فسيحة ولكنها صحراء جرداء ، يضنيه الكدح ، ويرهقه الفحص ، فلا يظفر إلا بالقليل الهزيل ، وعلى العكس من ذلك قد يحظى الباحث بنص قصير ، ذي كلمات معدودات ، ولكنه بليغ غني ، أشبه بكنز ثري ، حافل بالأفكار الكثيرة ، والمعاني الوفيرة ، ويظل هذا الكنز مخفياً ، ينتظر الصائغ الماهر ، الذي يدرك قيمته ، ويجيد صياغته ، فيظهر ما فيه من نفائس ، ويكشف عما يحتويه من جواهر .

ب . تركيبي :

إن النصوص المتفرقة التي جمعتها من المصادر والمراجع المختلفة ، إنما هي بمثابة لبنات متباينة الأشكال ، يتعين على . بعد تحليلها كما سبقت الإشارة . أن أضع كل لبنة منها في موضعها الصحيح ، على الخريطة التي رسمتها ، وابتغى بها إقامة بنيان متماسك ، وتركيب نسق متكامل ، تبرز فيه معالم كل فرقة من الفرق موضع الدراسة في هذا الكتاب ، ولكي تتضح معالم كل فرقة ، وتظهر ملامحها المميزة ، ينبغى إبراز جانبي وجه الفرقة : منهجها ومذهبها .

فأما المنهج فأعني به الطريقة التي يتلقى بها علماء الفرقة عقائدهم . ويقررون بها مذهبهم ، هل يكتفون بالنقل من كتاب الله وسنة رسوله ﷺ ؟ أم يقتصرون على العقل وأحكامه ؟ أم يجمعون في منهجهم بين النقل والعقل ؟ ولئن جمعوا بين السبيلين ، فبأى منهما يبدأون ويقدمونه على الآخر ؟ وهل يستعينون في تقرير عقيدتهم بوسائل داخلية كالمعرفة الدوقية لدى الصوفية أو أدوات خارجية كمنطق اليونانيين وفلسفاتهم أم لا ؟



وأما المذهب فأقصد به مجموع ما يذهب إليه علماء الفرق من أقوال عقدية ، وأصول إيمانية. ولكن ما الأصول الإيمانية لدى الفرق التي هي موضع الدراسة ههنا ؟ أو بقول آخر : ما الإيمان ؟ لقد كان هذا السؤال بنصه أحد الأسئلة التي وجهها جبريل عليه السلام إلى الرسول ﷺ ، في حديث مشهور<sup>(٢٢)</sup> ، وكانت إجابته : " أن تؤمن بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر ، وتؤمن بالقدر خيره وشره ". فهذه هي أصول الإيمان أو أركانه<sup>(٢٣)</sup>.

ولئن التزم السلفيون بهذا التقسيم في عرضهم لموضوعات العقيدة ، إلا أن غيرهم من الفرق لم يلتزموا جميعاً به ، فقد درج علماء بعض الفرق على عرض أصولهم الإيمانية من خلال ثلاثة مجاور أساسية ، تدور حولها كتاباتهم في مجال العقيدة ، وهذه المحاور الثلاثة التي تدور في فلكها الموضوعات العقدية هي : الإلهيات والنبوات والأخريات .

ولكن من التعسف عرض عقائد جميع الفرق ، وفقاً للتقسيم السابقين ، مثال ذلك مذهب الزيدية ، فمن المعلوم أنهم التزموا النسق الاعتزالي ، وأضافوا إليه موقفهم الخاص من مسألة الإمامة ، ومن أجل ذلك قد أتبع طرقاً مختلفة في عرض عقائد الفرق ، من حيث ترتيب المسائل ، وفقاً للأنماط المختلفة التي أتعرض لها بالدراسة .

---

(٢٢) عن عمر بن الخطاب ، أخرجه مسلم في أول جامعه ، حيث ذكر أن جبريل جاء إلى النبي ﷺ ، في صورة اغرابي شديد بياض الثياب ، شديد سواد الشعر ، لا يرى عليه أثر السفر ، ولا يعرفه أحد من الصحابة ، وجلس إلى النبي ، وأستند ركبتيه إلى ركبتيه ، ووضع كفيه على فخذيه ، وأخذ يسأله عن الإسلام والإيمان والإحسان والساعة ، وروى مثله أيضاً عن عمر بن الخطاب : أبو داود والنسائي والترمذي عن أبي هريرة ، وأخرجه عن أبي ذر : النسائي وأبو داود ، ورواه أحمد عن ابن عباس

(٢٣) وردت الإشارة إلى الخمسة الأولى منها مجتمعة في سورة البقرة/آية ١٧٧ ، وسورة النساء/آية ١٣٦ ، كما وردت متفرقة في آيات كثيرة أخرى

## جـ . تاريخى :

وأما وصف منهجى فى البحث بأنه تاريخى ، فأعنى به الاهتمام بتتبع مراحل نشأة الفرق المختلفة، ورسم منحى تطورها على مر تاريخها الطويل ، وكيف تفرعت أصولها وتشعبت ، وتولد بعضها من بعض ؟ وكيف نشأت الفرق ذوات العقائد المختلفة من أصل واحد ؟ وما أهم عوامل نشأة الفرق ؟

## د . مقارن :

ليست الفرق المختلفة جزرا منفصلة ، لا جسور بينها ، فلم تنشأ كل فرقة منها بمعزل عن غيرها من الفرق ، ولكنها تولدت من رحم واحد ، ولم تنقطع بينها صلة الرحم ، على الرغم من أن الاحتكاك بين بعضها وبعض كان يشتعل فى كثير من الأحيان ، ولئن نشبت معارك حامية فى ميادين الحروب بين الفرق ، إلا أن كثيرا منها قد تبادل الأسلحة مع خصومه ، ومن أجل ذلك ينبغى المقارنة بين الفرق لابرز أوجه الاتفاق والاختلاف بين مذاهبها العقدية ، والقاء الضوء على تأثير بعضها فى بعض ، ومعرفة موقف كل منها من الفرق المخالفة ، والوقوف على نقد بعضها لبعض .

## التزام الموضوعية :

سأحاول فى هذا الكتاب التزام الموضوعية فى عرض أقوال الفرق ، ولكن لا أدعى التزام الموضوعية فى الحكم على عقائد الفرق ، ولا أظن أن باحثا . كائنا من كان . يستطيع أن يلتزم الموضوعية فى مجال الحكم على عقائد الناس ، فضلا عن أن هذه الموضوعية . إن صح وقوعها . فهى غير مطلوبة ولا مجدية فى الدراسات العقدية كما هو الشأن مثلا فى العلوم التجريبية ، ومن أجل هذا أعترف بادئ ذى بدء ، بأننى سأرجح كفة أهل السنه والجماعه عند تقويم مناهج الفرق ومذاهبها .

إن الموضوعية التى ألتزم بها ، ستكون فى عرض عقائد الفرق ، وهذا يقتضى أن أعول فى عرضها على مصنفات أصحابها ، دون الركون إلى روايات المخالفين من مؤرخى الفرق ، والاقتصار عليها ، لما يتضمنه الكثير من كتب الفرق والمقالات من إفتراءات وتشنيعات على أصحاب المذاهب المخالفة لمذاهب مؤلفي هذه الكتب ، الأمر الذى أدى بكثير من الباحثين فى مجال الدراسات العقدية إلى الوقوع فى أخطاء جسيمة ، نظرا لعدم مراعاة شروط التوثيق العلمى التى من أهمها



عدم الاكتفاء بروايات الخصوم ، وإنما ينبغي دراستها دراسة نقدية فى ضوء أقوال أصحاب الفرق أنفسهم .

ومن أجل تحقيق هذا الهدف . أعنى الموضوعية فى عرض أقوال الفرق . سأقتصر فى هذا الكتاب على الفرق التى بين يدى مصنفات أتباعها ، فلن أفرد فصلاً لفرقة ما ، ليس تحت أيدينا مؤلفات أصحابها ، ومن أبرز مؤرخى الملل والنحل الذين اشترطوا على أنفسهم هذه الموضوعية فى عرض عقائد الفرق الشهرستانى الذى قال : "وشرطى على نفسى أن أورد مذهب كل فرقة على ما وجدته فى كتبهم ، من غير تعصب لهم ، ولا كسر عليهم " ، ولكن الشهرستانى أراد أن تمتد موضوعيته حتى تتجاوز عرض عقائد الفرق إلى الحكم عليها ، أى أن تشمل موضوعيته التوقف عن تقويم العقائد المختلفة ، وعدم الحكم عليها فقال بعد ذلك مباشرة : " دون أن أبين صحيحه من فاسده وأعين حقه من باطله... " (٢٤) ، بيد أن مؤلف الملل والنحل الكبير ، لم يستطع فى كتابه الشهير الالتزام بهذا الشرط الأخير ، ولذلك فلن اشترط على نفسى هذا الشرط الذى لم يتمكن الشهرستانى ولا غيره من الوفاء به .

فارجو أن أوفق فى الالتزام بالموضوعية فى عرض عقائد الفرق من مصادره المعتمدة لديهم ، وهذا هو الشرط الذى اشترطه الشهرستانى على نفسه ، إلا أنه فى بعض الأحيان لم يستطع التمسك بشرط الموضوعية لا فى مجال الحكم على عقائد الفرق وحسب ، بل أيضاً فى مجال عرض أقوال أصحابها ، مثال ذلك عرضه لأقوال أديب المعتزلة الجاحظ ، إذ قال : " وحكى ابن الراوندى عنه أنه قال : إن للقرآن جسداً ، يجوز أن يقلب مرة رجلاً ، ومرة حيواناً " (٢٥) ، وبين أيدينا آلاف الصفحات من مؤلفات الجاحظ ، لا نجد فيها هذه العبارة أو مثلها ، وكان ينبغي على صاحب الملل والنحل . وفقاً للشرط الذى اشترطه على نفسه . ألا يقتصر على ما حكاه ابن الراوندى الملحد عن الجاحظ ، وإنما كان يجب الرجوع إلى مؤلفات الجاحظ نفسه ، لأنها موجودة ، إذ لو كانت مفقودة لكان ذلك مبرراً مقبولاً للتعويل على ما يحكيه الآخرون عنه .

(٢٤) الملل والنحل ، ص ١٦

(٢٥) السابق ، ص ٧٧

بقى شرط منهجى أخير أشرطه على نفسى ، وهو أننى ساخص أبواب  
هذا الكتاب للفرق التى لها اتباع حتى يومنا هذا ، أى لن أفرد أبوابا للفرق التى  
انقرضت كالمعتزلة ، على الرغم من أهمية تلك الفرق ، ولا يعنى هذا أننى سوف  
اتجاهلها تماما ، ولكنى سأتعرض لها ، عند الكلام عن نشأة الفرق وتطورها ، وفى  
مجال المقارنة بين الفرق المختلفة ، وحين التطرق لمعالجة تأثير الفرق بعضها فى  
بعض ، وتأثر بعضها ببعض .

### أقسام الكتاب :

ينقسم هذا الكتاب إلى ثلاثة أقسام : وكل قسم يتكون من أبواب ، وكل باب  
يشتمل على فصول ، والفصل فيه مباحث ، والمبحث قد يحتوى على مطالب ،  
والمطالب على مقاصد .

فأما القسم الأول من هذا الكتاب ، فيشمل فرق أهل السنة والجماعة ،  
ونستهله بفصل تمهيدى فى نشأة الفرق ثم أربعة أبواب فى فرق : السلفية ، والأشعرية ،  
والماتريدية ، والظاهرية ، ويتكون الباب من فصول فى أشهر رجال الفرقة ، ومنهجها ،  
ومذهبها .

وأما القسم الثانى فيتعلق بالخوارج وفرقهم ، ويعالج القسم الأخير الشيعة  
وفرقتهم .

والله ولي التوفيق ،،

عبد الفتاح فؤاد

الرياض : ثلاث أيام عيد الأضحى المبارك عام ١٤١٧ هـ

الموافق : السبت ١٩ أبريل ١٩٩٧ م



## فصل تمهيدى

### نشأة الفرق

. النهى عن الافتراق

. الفرقة الناجية

. احصاء الفرق

. الافتراق و الاختلاف

. أسباب نشأة الفرق :

أولا - العوامل الداخلية.

ثانيا - العوامل الخارجية.





## نشأة الفرق

اختلف الباحثون في تعليل نشأة الفرق في العالم الإسلامي ، وظهور علم الكلام . وعلم الكلام بحث فلسفي في العقائد الدينية فذهب بعضهم<sup>(١)</sup> إلى أن المسلمين اندفعوا إلى البحث الفلسفي ، لأن القرآن والحديث قدما لهم موضوعات ميتافيزيقية تتناول البحث في ذات الله وصفاته ، وعلاقته تعالى بالعالم وخلقه ، وعلاقته بالإنسان ، وحرية الإرادة الإنسانية أو الجبر ، فاتجه المسلمون إلى وضع أدق النظريات الفلسفية في شتى الموضوعات.

وأبطل أستاذنا الدكتور النشار . رحمه الله . هذا القول<sup>(٢)</sup> ، وبين أن الإسلام لا يدعو إلى قيام مذهب فلسفي يستند إلى منهج البحث الحرفي المسائل الميتافيزيقية ، بل وضع الحقائق الغيبية في صيغ محددة ثابتة ، وعدها مسائل توقيفية ، وليست مباحث توفيقية يباح للعقل الخوض فيها ، ودعا إلى الإيمان بالغيب دون جدال في أموره للحفاظ على وحدة الدين ، وتجنباً لتمزيق تماسك الأمة الإسلامية .

### النهى عن الافتراق :

حرص الإسلام على وحدة عقيدة المسلمين ، فدم الاختلاف ، وحذر من عواقبه الوخيمة ، ونهى عن الافتراق الذي شتت الأمم السابقة ، وصرح بذلك القرآن الكريم والأحاديث النبوية<sup>(٣)</sup> ، ومن الأمثلة على هذا ما يأتي :

---

(١) ذهب د. محمد يوسف موسى إلى أن القرآن هو الذي دفع المسلمين إلى التفلسف بما أشتمل عليه من أصول الفلسفة (القرآن والفلسفة ، دار المعارف ، ١٩٥٨ ، ص ٣٠)

(٢) د. علي النشار : نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام : ٦٠/١

(٣) راجع ابن تيمية : مجموع الفتاوى : ٣/٣٤٥ وكذلك : منهاج السنة : ٥/٢٤٩ ،

اقتضاء الصراط المستقيم : ١/١١٦ وكذلك أبو بكر الأجرى : الشريعة ،

تحقيق محمد حامد الفقى ، ص ٣ وما بعدها

أولاً - الآيات القرآنية الدالة على ذم التفرق ، ومنها :

١ - قوله تعالى ﴿ ولاتكونوا كالذين تفرقوا واختلفوا من بعد ما جاءهم  
البينات وأولئك لهم عذاب عظيم ﴾ (آل عمران : ١٠٥) .

٢ - وقوله ﴿ إن الذين فرقوا دينهم وكانوا شيعا لست منهم فـ  
شـهـد ﴾ (الأنعام / ١٥٩) .

٣ - وقوله ﴿ واعتصموا بحبل الله جميعاً ولا تفرقوا ﴾ (آل عمران / ١٠٣) .

٤ - وقوله ﴿ وأن هذا صراط مستقيماً فاتبعوه ولا تتبعوا السبل فتفرق بكم  
عن سبيله ﴾ (الأنعام / ١٥٣) .

ثانياً - الأحاديث النبوية الواردة في النهي عن التفرق ، ومنها :

١ - ما رواه عبد الله بن مسعود ، قال : خط لنا رسول الله ﷺ يوماً خطاً ثم قال : " هذه سبيل الله " ، ثم خط خطوطاً عن يمينه ، وخطوطاً عن يساره ، ثم قال : " هذه سبل على كل سبيل منها شيطان يدعو إليه " ، ثم قرأ هذه الآية ﴿ وأن هذا صراط مستقيماً فاتبعوه ولا تتبعوا السبل فتفرق بكم عن سبيله ﴾ (رواه  
الدرامي في سننه) .

٢ - وفي حديث العرياض بن سارية قوله ﷺ : " فإنه من يش منكم فسيرى اختلافاً ،  
فعليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين المهديين ، تمسكوا بها ، وعضوا عليها  
بالنواجذ ، وإياكم ومحدثات الأمور ، فإن كل محدثة بدعة ، وكل بدعة ضلالة " (أخرجه أبو داود والترمذي) .

٣ - وقوله ﷺ : " ألا إن من قبلكم من أهل الكتاب افترقوا على اثنتين وسبعين فرقة ،  
وإن هذه الملة ستفرق على ثلاث وسبعين ، كلها في النار إلا واحدة " ، وهي " الفرقة الناجية " .

ويروى الحديث الأخير بعدة أسانيد ، وبصيغ شتى ، ولم يرد في  
الصحيحين ، وقد ضعفه ابن حزم وغيره ، ولكن حسنه غيره أو صححه ، ومنهم أبو داود  
والترمذي والنسائي والحاكم .

من هي الفرقة الناجية ؟

وتدعى كل فرقة أنها هي الفرقة الناجية ، وقد تلجأ في تأكيد هذا الادعاء  
إلى تحريف في بعض ألفاظ الحديث النبوي ، أو أن تضيف إليه ما يدل على أنها  
هي المنصوص عليها في الحديث ، فيروى الإمام الزيدى أحمد بن



سليمان (ت ٥٦٦هـ) عن الرسول ﷺ ، أنه قال في خطبة الوداع : " أيها الناس إني أمرؤ مقبوض ، وقد نعت إلى نفسي ، ألا وإنه سيكذب علي كما كذب علي الأنبياء من قبلي ، فما أتاكم عني فاعرضوه علي كتاب الله ، فما وافق كتاب الله فهو مني ، وأنا قلته ، وما خالفه فليس مني ، وأنا لم أقله " ، ثم قال : " أمة أخى موسى افتقرت علي إحدى وسبعين فرقة ، كلها هالكة ، وافتقرت أمة أخى عيسى علي اثنتين وسبعين فرقة وستفترق أمتي من بعدي علي ثلاث وسبعين فرقة ، كلها هالكة ، إلا فرقة واحدة " . فلما سمع منه ذلك ضلّق به الناس ذرعاً ، وضجوا بالبكاء ، واقبلوا عليه ، وقالوا : يا رسول الله : كيف لنا بعدك بطريق النجاة ؟ وكيف لنا بمعرفة الفرقة الناجية حتى نعهد عليها ؟ فقال : " إني تارك فيكم ما إن تمسكنم به لن تضلوا من بعدي أبدا : كتاب الله وعترتي أهل بيتي . إن اللطيف الخبير نبأني أنهما لن يفترقا حتى يرد علي الحوض " (٤) .

ويجمع الشيعة علي صحة هذا الخبر ، أما أهل السنة فيقررون أن في هذه الرواية " كتاب الله وعترتي أهل بيتي " تحريفاً ، والصحيح " كتاب الله وسنة رسوله " (الموطأ : القدر ، باب النهي عن القول بالقدر) .

ومن الروايات التي يوردها أحمد بن سليمان في كتابه المخطوط "الحكمة الدرية " ، أن الرسول ﷺ ، قال : " ستفرق أمتي علي ثلاث وسبعين فرقة كلها هالكة إلا فرقة واحدة " ، قيل : ومن هم يا رسول الله ؟ قال " هم معتزلة الشيعة وشيعة المعتزلة " ، وأن المراد بهم معتزلة بغداد (٥) .

وفي موضع آخر يؤكد أن الفرقة الناجية هم شيعة المعتزلة ، ومعتزلة الشيعة ، وأن المراد بهم الزيدية (٦) ، إذ ثبت أنهم علي الحق ، ومن خالفهم علي الباطل (٧) .

(٤) د. عبد الفتاح فؤاد : الإمام الزيدى أحمد بن سليمان وآراؤه الكلامية ، ص

(٥) نفس المصدر والصفحة

(٦) السابق ، ص ١٣٩

(٧) السابق ، ص ١٤٨

أما كتاب الإباضية فلا يرون أن فرقة تتبع الحق إلا فرقتهم ، وأما من عداهم فيتبعون أهواءهم ، ويقطعون بأن الإباضية وحدهم الفرقة الناجية من أصل الثلاث والسبعين فرقة التي أخبر الرسول ﷺ أن أمته ستفترق إليها<sup>(٨)</sup>.

وأما أهل السنة والجماعة فيعتقدون أنهم هم الفرقة الناجية ، وإن اختلف علماءهم في تحديد هذه الفرقة على أقوال<sup>(٩)</sup> هي :

- ١ - إنهم السواد الأعظم من أهل الإسلام .
- ٢ - إنهم العلماء المجتهدون الذين قال فيهم الرسول ﷺ : " لن تجتمع أمتي على ضلالة " أي لن يجتمع علماءها ، وهم علماء السنة .
- ٣ - إنهم خصوص أصحاب النبي ﷺ الذين قال فيهم : " ما أنا عليه اليوم وأصحابي " .

- ٤ - إنهم جماعة المسلمين إذا اجتمعوا على أمير .
- ٥ - ولعل أرجح الأقوال إنهم جماعة غير معروف عددهم ، ولا تحديد بلدانهم ، أخبر النبي بأخبار الله له أنهم على الحق حتى يأتي أمر الله ، لأنهم يتمسكون بكتاب الله تعالى ، وسنة نبيه ﷺ ، ومنهج السلف الصالح .

كما اختلف العلماء في معنى قول الرسول صلى الله عليه وسلم : " كلها في النار " ، فقد ذكر الشاطبي<sup>(١٠)</sup> ما حاصله ما يأتي :

- ١ - إن هذه الفرق لا بد أن ينفذ فيها الوعيد لا محالة .
- ٢ - إنهم مثل أهل الكبائر تحت المشيئة ، فإن شاء الله عذبهم ، وإن شاء عفا عنهم .
- ٣ - إن الأولى عدم التعرض لتعيين الفرق غير الناجية بالحكم عليها بأنها في النار ، لأن النبي ﷺ نبه عليها تنبيها إجماليا لا تفصيليا إلا القليل منهم .

---

(٨) سالم السيابى : الحقيقة والمجاز في تاريخ الإباضية باليمن والحجاز ، ص

١٨ وما بعدها

(٩) راجع الشاطبي : الاعتصام : ٢ / ٢٦٠ - ٢٦٤ ، ابن تيمية : مجموع

الفتاوى : ٣ / ٣٤٥

(١٠) الاعتصام : ٢ / ٢٤٧ - ٢٤٨



## احصاء الفرق :

إن حصر الفرق في نيف وسبعين فرقة (ثلاث وسبعين أو اثنتين وسبعين) في الحديث السابق ، قد جعل كثيرا من المؤرخين يتكلفون في تقسيماتهم للفرق لكي يصلوا في احصائها إلى العدد المذكور ، فعلى سبيل المثال يقول أبو الحسين الملقب (ت ٣٧٧ هـ) : " إن أول من افترق من هذه المذاهب : الزنادقة ، وهم خمس فرق ، والجهمية ثمانى فرق ، والقدرية سبع فرق ، والمرجئة اثنتا عشرة فرقة ، والرافضة خمس عشرة فرقة والحرورية خمس وعشرون فرقة ، فتلک اثنتان وسبعون فرقة " (١١).

ويروى ابن بطة عن عبد الله بن المبارك ويوسف بن أسباط ، وهما ، أقدم من روى عنهم في تحديد هذه الفرق ، فقال : " أصل البدع أربعة : الروافض ، والخوارج ، والقدرية ، والمرجئة ، ثم تشعبت كل فرقة ثمانى عشرة طائفة ، فتلک اثنتان وسبعون فرقة ، والثالث والسبعون الجماعة التي قال رسول الله ﷺ : إنها الناجية " (١٢).

وممن قام بتحديد عدد الفرق وتعيينها أيضا عبد القاهر البغدادي في كتابه الفرق بين الفرق ، وابن الجوزي في كتابه تلبس إبليس ، وعبد القادر الجيلاني في كتابه الغنية ، وفخر الدين الرازي في كتابه إعتقادات فرق المسلمين والمشرکين ، والمقریزی في كتابه الخطط وغيرهم .

إن عد هذه الفرق واستعراضها إنما هو موضع اختلاف شديد بين المؤرخين ، وتنبه إلى هذا الاختلاف أحدهم وهو الشهرستاني ، فقال : " اعلم أن لأصحاب المقالات طرقا في تعديد الفرق الإسلامية ، لا على قانون مستند إلى أصل و نص ، ولا على قاعدة مخبرة عن الوجود ، فما وجدت مصنفين منهم متفقين على منهاج واحد في تعديد الفرق " (١٣).

(١١) التنبيه و الرد على أهل الأهواء ، ص ٧٠

(١٢) الإبانة : ١ / ٣٧٦ - ٣٧٧ عن رسالة التويعرى : ٢ / ٧٣١ وكذلك أبو

بكر الأجرى : الشريعة ، ص ١٤

(١٣) الشهرستاني : الملل و النحل ، ص ١٤

وقد أدرك بعض العلماء بحق أن الحديث المذكور لا يحدد زمنا معيناً لظهور الفرق المختلفة ، أى أنه لم يرد عن النبي ﷺ تحديد لنهاية تفرق أمته ، فلا مبرر للتعسف فى احصاء الفرق حتى تتجاوز السبعين ، لأن اكتمال عددها لا يشترط أن يكون قد تم بالفعل ، بل قد يتم فى غير عصرنا فإن الزمان باق ، وكل قرن وعصر لا يخلو من حدوث البدع فيه<sup>(١٤)</sup>.

ولكن من الثبات أنه حدث ما أخبر الرسول ﷺ بوقوعه ، فقد افتقرت بالفعل أمته من بعده فرقا شتى ، وبدأ ظهور هذه الفرق فى خلافة على بن أبى طالب عليه السلام ، حيث ظهر الخوارج والشيعة ثم توالى ظهور الفرق .  
**الافتراق والاختلاف :**

ولئن كان التفرق فى أصول العقيدة كله مذموماً ، فهذا لا يعنى أن كل اختلاف مذموم ، فالاختلاف منه ما هو مذموم ومنه ما هو ممدوح ، فالاختلاف المذموم كالاختلاف فى الأصول العقدية (الافتراق) أو فى أركان الإسلام أو فى أمر فيه نص صريح ، وأما الاختلاف المحمود فكل ما يندرج تحت باب الاجتهاد .  
وفى هذا المعنى يقول ابن بطة : " فإن قال قائل : قد ذكرت نهى النبي ﷺ عن الفرقة ، وتحذير إمتة ذلك ... وأن الفرقة الناجية هى واحدة ، والفرق المذمومة نيف وسبعون فرقة ، ونحن نرى أن هذه الفرقة الناجية أيضاً فيها اختلاف كثير ، وتباين فى المذاهب ، ونرى فقهاء المسلمين مختلفين ... " ثم يقسم ابن بطة الاختلاف قسمين ، ويقول : " فأما الاختلاف فهو ينقسم على وجهين : أحدهما اختلاف الاقرار به إيمان ورحمة وصباب ، وهو الاختلاف المحمود ... وذلك فى الفروع والاحكام التى أصولها ترجع إلى الاجماع والائتلاف " ثم يتطرق إلى الاختلاف المذموم ، وهو اختلاف أهل البدع ، المشار إليه فى حديث الافتراق ، المتعلق بأصول الاعتقاد كالاختلاف فى التوحيد أو اليوم الآخر ...<sup>(١٥)</sup>.

<sup>(١٤)</sup> راجع الشاطبى : الاعتصام : ٢٢٢/٢ ، الطرطوشى : الحوادث والبدع :

تحقيق محمد الطالبي ، ط. دار الأصفهان ، ص ٣٤ ، وكذلك راجع ابن

تيمية : الفتاوى : ٣/٣٤٦ ، صالح المقبلى : العلم الشامخ ، ص ٢٧١

<sup>(١٥)</sup> الإبانة : ١ / ٥٥٥ - ٥٥٧ نقلا عن رسالة التويجى : ٢ / ٧٣٦ - ٧٣٧



لقد ظهر خلاف طفيف غير مدموم في عهد النبي ﷺ ، وفي أيام أبي بكر وعمر رضي الله عنهما، ولكن كان كل خلاف يظهر سرعان ما يحسم ، فلم ينشأ عنه افتراق في أصول الدين ، ففي حياة النبي ﷺ يحكى القرآن قول المنافقين يوم أحد: ﴿ هل لنا من الأمر من شيء ﴾ (آل عمران/ ١٥٤) ، وقول طائفة أخرى ﴿ أنظروا من لو يشاء الله أطعمه ﴾ (يس/ ٤٧) ويتساءل الشهرستاني : " فهل هذا إلا تصريح بالجبر ؟ " ، ويشير إلى حال طائفة من المنافقين حيث جادلوا في ذات الله ، حتى خوفهم بقوله تعالى ﴿ ويرسل الصواعق فيصيب بها من يشاء وهم يجادلون الله ﴾ (الرعد/ ١٣) .

واختلف الصحابة في مرض الرسول ﷺ حين قال لهم : " اتتوني بدواة وقرطاس أكتب لكم كتابا لا تضلوا بعدي " ، فكثر اللغط ، فقال : " قوموا عني لا ينبغي عندي التنازع " .

وحدث خلاف بعد موته ﷺ حول موضع دفنه ، فأراد أهل مكة من المهاجرين رده إلى مكة لأنها مسقط رأسه ، وموطن أهله ، وأراد أهل المدينة من الأنصار دفنه بالمدينة ، لأنها دار هجرته ، ومدار نصرته ، وأراد آخرون نقله إلى بيت المقدس ، لأنه موضع دفن الأنبياء ، وحسم هذا الخلاف حين تذكروا قول الرسول ﷺ : " إن الأنبياء يدفنون حيث يقبضون " .

وظهر خلاف بين المهاجرين والأنصار فيمن يتولى الإمامة بعده ، فقالت الأنصار : منا أمير ومنكم أمير ، وسرعان ما انتهى الخلاف في سقيفة بني ساعدة ، بالبيعة لأبي بكر الصديق .

وفي عهد الخليفة الأول حدث خلاف حول مانعي الزكاة ، فقال قوم : لا نقاتلهم قتال الكفرة ، وقال آخرون : نقاتلهم ، حتى حسم الصديق القول بقوله : " لو منعوني عقالا مما أعطوا رسول الله ﷺ لقاتلتهم عليه " .

وحدث خلاف في تنصيب أبي بكر على عمر بالخلافة ، ولما تولى عمر وقع في زمانه اختلافات كثيرة ، ولكنها كانت في فروع الفقه : كميراث الجدمع الإخوة والأخوات ، والكلالة . ونحو ذلك مما لا يورث اختلافاً في الأصول الإيمانية<sup>(١١)</sup> .

(١١) الشهرستاني : الملل والنحل ، ص ٢٢-٢٦ ، البغدادى : الفرق بين

الفرق . ص ٣٢-٣٤ .

وهكذا كان المسلمون في عهد النبوة ثم في خلافة أبي بكر وعمر ، وصدرًا من خلافة عثمان ، متفقين في مسائل العقيدة ، لا تنازع بينهم فيها ، ثم حدثت في أواخر خلافة عثمان أمور أوجبت نوعًا من التفرق ، فقام قوم من أهل الفتنة ، وقتلوا ذا النورين ، فتفرق المسلمون بعد مقتله ، واقتتلوا ، ثم كان التحكيم وما أعقبه من ظهور فرقتي الخوارج والشيعة ، ثم ظهر في زمان المتأخرين من الصحابة القدرية<sup>(١٧)</sup> ، والمرجئة ، وتوالى ظهور سائر الفرق .  
أسباب نشأة الفرق :

اختلف الباحثون في تحديد العوامل التي أدت إلى ظهور الفرق في الإسلام ، فأرجعها بعضهم إلى عوامل نفسية بحتة<sup>(١٨)</sup> ، أو نفسية جغرافية<sup>(١٩)</sup> ، أو بقول

---

(١٧) ابن تيمية : الفرقان بين الحق والباطل ، ك : ٢١/١ وما بعدها ، البغدادى : الفرق بين الفرق ، ص ٣٤-٣٥

(١٨) مثال ذلك غالب بن على عواجى حين أرجع أسباب ظهور الفرق إلى وجود علماء انحرفت عقائدهم ، وغلب عليهم الجهل ، فلم يفهموا النصوص فهما سليما ، لاتباع هوى النفوس ، وإستحكام قوة الحسد ... إلخ (راجع كتابه : فرق معاصرة تنتسب إلى الإسلام . المدينة المنورة ، مكتبة لينة ، ١٩٩٣ ، ٤٧/١ وما بعدها) ومثل هذه العوامل إنما تتعلق بالنيات ، ولا يكشف ما بالنيات إلا الله ، ومن ثم كان منهج التحليل النفسى للكشف عن أسباب نشأة الفرق ، منهجا باطنيا ، تكتنفه صعوبات كثيرة ، من أبرزها أنه تحليل يفتقر إلى الموضوعية ، وفقدان المرجعية ، وهو أميل إلى السبب والمشاتمة ، الأمر الذى يسوغ للمخالفين أن يتهموا خصومهم بنفس هذه التهم : الانحراف العقدي ، الجهل ، عدم الفهم ، اتباع الهوى ، الحسد ... إلخ .

و من التحليلات النفسية الفجة التى قيلت فى تفسير نشأة فرقة الأشاعرة ، أن مؤسسها أبا الحسن الأشعرى إنما كره مذهب الاعتزال وتحول عنه بسبب كراهيته لشيخ معتزلة عصره أبى على الجبائى ، لأنه كان زوج أمه ، فدفعته هذه الكراهية لتأسيس مذهب مخالف !!

(١٩) كما فى تحليل الشيخ محمد أبو زهرة لما إسم به الخوارج من غلظة وخشونة و تهور وإندفاع ، إذ قال : و السبب فى وجود هذه الصفات فى الخوارج أن أكثرهم كان من عرب البادية ... وهؤلاء كانوا فى فقر شديد وجفوة ، وأصاب الإسلام شغاف قلوبهم مع سذاجة فى التفكير ، وضيق فى التصور ، وبعد عن الطوم فتكون من مجموع ذلك نفوس مؤمنة متعصبة



أصح عوامل داخلية بحتة<sup>(٢٠)</sup>، بينما أرجعها بعضهم إلى أسباب خارجية محضة ، لا تمت إلى الإسلام بشيء<sup>(٢١)</sup>، أما معظم الباحثين<sup>(٢٢)</sup> فيرجعون نشأة الفرق إلى تضافر مجموعتين من العوامل : إحداهما داخلية ، والأخرى خارجية . وفيما يلي نستعرض أهم هذه العوامل :

## أولاً . العوامل الداخلية :

### ١ - الاختلاف في تفسير القرآن الكريم :

يروى عن إبراهيم التيمي (ت. سنة ٩٢ أو ٩٤ هـ) أنه قال " خلا عمر رضي الله عنه ذات يوم فجعل يحدث نفسه : كيف تختلف هذه الأمة ونبيها واحد ؟ فأرسل إلى ابن عباس رضي الله عنه فقال : كيف تختلف هذه الأمة ونبيها واحد وقبلتها واحدة ... وكتابها واحد ؟ قال : فقال ابن عباس : يا أمير المؤمنين : إنما أنزل علينا القرآن فقرأناه ، وعلمنا فيما أنزل ، وأنه سيكون بعدنا اقوام يقرأون القرآن ، ولا يدرون فيما أنزل ، فيكون لكل قوم فيه رأى ، فإذا كان كذلك اختلفوا<sup>(٢٣)</sup> . وهذا النص المهم يدل على أن البحث في أسباب افتراق المسلمين واختلافهم إنما بدأ منذ وقت مبكر ،

---

(=) لضيق العقول ، ومتهورة مندفعة ، لأنها خارجة من الصحراء ...

(راجع كتابه : الإمام زيد ، ص ١٢١)

(٢٠) كـبعض المستشرقين من أمثال كرادى فو وإرنست رينان ، وكذلك الدكتور

عبد الرحمن بدوى : التراث اليونانى فى الحضارة الإسلامية المقدمة، ص ٥٠ ح

— ط

(٢١) كالدكتور على النشار فى الطبقات الأولى من كتابه نشأة الفكر الفلسفى فى

الإسلام ، كالطبعة ٣ لسنة ١٩٦٥ : ٣٥/١ ، ولكنه اعترف بتأثير العوامل

الداخلية، وذكر بعضها فى الطبقات الأخيرة من كتابه المذكور ، كالطبعة ٨

لسنة ١٩٧٧ : ٢٢٤/١ وما بعدها.

(٢٢) ومنهم أستاذنا الدكتور أحمد صبحى ، فى كتابه : فى علم الكلام ، ص ١٦

وما بعدها.

(٢٣) الشاطبى : الاعتصام : ١٨٣/٢

يرجع إلى عمر بن الخطاب وابن عباس ، حين كان الاختلاف طفيفا لا يمس الأصول الإيمانية ، ولم تكن قد ظهرت بعد الفرق الكلامية واختلافاتها العقدية .

ويشير النص السابق أيضا إلى ما يعرف بمصطلح " التفسير بالمأثور " ، وهو التفسير المعتمد لدى أهل السنة ومن شروطه معرفة أسباب نزول الآيات . ولكن إلى جانب التفسير بالمأثور ، ظهر " التفسير بالرأى " ، ويعول فيه على العقل ، ويستعمل فيه التأويل العقلي ، وقامت عليه أصول المعتزلة ، وتأثرت بمنهجهم بعض الفرق كالزيدية والاباضية والماتريدية ومتأخري الأشعرية .

وظهر " التفسير الدوقي " للقرآن فكان من أهم عوامل نشأة التصوف في العالم الإسلامي ، كما نشأ " التفسير الرمزي " وقامت عليه فرق الباطنية ، واستند إليه بعض فلاسفة الإسلام كابن سينا وأبي علي مسكويه .

وفي أيامنا هذه هناك " التفسير العلمي " أو التفسير العصري للقرآن كما نجده لدى الدكتور جمال الدين الفندي ، أو مصطفى محمود ، أو نحوهما .

## ٢ - الاختلاف في الاستدلال بالسنة النبوية :

يستند أكثر علماء الأمة على الأحاديث النبوية من حيث هي المصدر الثاني لأصول الدين وفروعه ، فمن المسلمين من تمسك بسنة الرسول ﷺ وسنة الخلفاء الراشدين المهديين من بعده ، وعضدوا عليها بالنواجد ، وهم أهل السنة ولكننا سنجد في الباب القادم بعض الطوائف تنكر حجية السنة النبوية ، وتقتصر على القرآن وحده في تقرير عقائدها ، كما سنرى في فصول تالية من يتجاهل السنة ، أو يجهلها ، أو من يميز في الاستدلال بها بين الأخبار المتواترة وأخبار الآحاد ، فيعول في تقرير مسائل العقيدة على النوع الأول دون الآخر ، أو من يركن إلى الأحاديث الضعيفة أو من يؤول الأحاديث الصحيحة كتأويل الآيات القرآنية .

ومما لا شك فيه أن اختلاف مواقف الناس من السنة النبوية ومدى حجيتها من أهم عوامل ظهور الفرق المختلفة .

## ٣ - الاختلاف في فهم اللغة العربية و معاني ألفاظها :

اختلف المسلمون في المفهوم اللغوي لألفاظ الكتاب والحديث ، ونجم عن هذا الاختلاف التفاسير المتعددة للقرآن التي أشرنا إليها منذ هنيهة .



وأشار الإمام الشافعي إلى ما حدث في زمن المأمون "من البدع وأن سببها الجهل بالعربية و البلاغة الموضوعة فيها من المعاني والبيان..."<sup>(٢٤)</sup>.

والجهل بالعربية سببه اعتناق العجم للإسلام ، بعد الفتوحات الإسلامية ، فلم يكن الكثير منهم يتقن لغة القرآن الكريم ، فوقعوا في أخطاء عديدة في فهم معاني ألفاظه ، ولهذا كان سفيان الثوري إذا رأى النبط يكتبون العلم تغير وجهه ، فلما سئل عن ذلك ، قال : كان العلم في العرب وسادات الناس ، وإذا خرج عنهم وصار إلى هؤلاء النبط غير الدين<sup>(٢٥)</sup>.

وكان كثير من مؤسسي الفرق الكلامية مثل القدرية والجهمية والمعتزلة ، وكبار رجالهم من العجم والموالي كغيلان الدمشقي ، والجعد بن درهم ، وجهم بن صفوان ، وواصل بن عطاء ، وعمرو بن عبيد وغيرهم .

ويذكر أن شيخ المعتزلة عمرو بن عبيد (ت. سنة ١٤٤) جاء يناظر شيخ القراء والعربية أبا عمرو بن العلاء (ت. سنة ١٥٧) في مسألة عذاب الفاسق ، فقال له : يا أبا عمرو : الله يخلف وعده ؟ فقال : لن يخلف الله وعده ، فقال عمرو : فقد قال (تعالى) ، وذكر آية وعيد ، فقال أبو عمرو : من العجمة أتيت ؟ الوعد غير الإيعاد ، ثم أنشد :

وإني وإن أوعدته أو وعدته لمخلف إيعادي ومنجز مسوعي<sup>(٢٦)</sup>

ولكن لا ينبغي أن نحمل الأعاجم وحدهم مسئولية الانحرافات العقيدية ، أو أن ننكر فضل الكثيرين منهم ، فقد كان منهم العلماء العظام الذين خدموا علوم التفسير والحديث والفقه وأصوله وأصول الدين ، بل وعلوم اللغة العربية نفسها كسيبويه ، إلا أن عدم تمكن بعضهم من اللغة العربية كان بلا شك وراء طائفة من الأحكام الجائرة التي وقعوا فيها قديما ، والتي وقع فيها حديثا بعض المستشرقين .

---

<sup>(٢٤)</sup> السيوطي : صون المنطق ، ط ٢ ، تحقيق د. النشار وسعاد عبد الرزاق .

بيروت ، ص ١٥

<sup>(٢٥)</sup> الشاطبي الاعتصام : ١٧٥/٢

<sup>(٢٦)</sup> صون المنطق ، ص ٢٢ - ٢٣ ، الاعتصام : ٢ / ٢٩٩

#### ٤ - الغلو في التعويل على العقل :

غلا فلاسفة اليونان قديما في العقل ، واتخذوه منهجا لاثبات مذهبهم ، فأدى بهم إلى خلافات جوهرية ، وظهور مدارس متعارضة ، وفي العصر الحديث أعلن أبو الفلسفة العقلية ديكارت أن العقل أعدل الأشياء قسمة بين الناس ، وناقضه الفلاسفة التجريبيون من أمثال لوك وهيوم ، وأثبت علماء النفس المحدثون تفاوت الناس في قدراتهم العقلية بخلاف ما ظن العقلانيون .

وكان في العالم الإسلامي عقلانيون خالص ، وهم الفلاسفة ، وكان أيضا إلى جانبهم من هم أقل غلوا في العقل كالمعتزلة ومن حدا حدوهم . وتوهم العقلانيون . على اختلاف مشاربهم . أن العقل معيار ثابت ، وأحكامه مطلقة ، وأثبتت العلوم الحديثة بطلان هذا الوهم في أمور هذا العالم ، فما كان محالا في العقل من مائة عام فقط ، أصبح اليوم معقولا ، فمن ذا الذي كان يدله عقله على امكان دوران الإنسان حول الأرض في سويغات قليلة ، أو أن يسير بقدميه على سطح القمر أو أن يرى بعينه من خلال صندوق صغير ما يحدث من أحداث عبر القارات أو فوق الكواكب ، أو أن يستعيد الحوادث الماضية بالصوت والصورة ؟

ولئن صح أن العقل ليس معيارا ثابتا فيما يختص بعالم الشهادة ، فمن باب أولى لا ينبغي أن يظن به ذلك في عالم الغيب ، ولقد وقع ضحية هذا الظن كثير من الملاحدة حين استندوا إلى أحكام العقل في رفض معجزات الأنبياء ، أو انكار محاسبة الإنسان على جميع أعماله حتى ولو كانت مثقال ذرة من خير أو شر ، إذ كيف يستسيغ العقل استعادة الماضي بتفاصيله ؟

#### ٥ - الغلو في الركون إلى الدوق :

يعول الصوفية على المنهج الدوقي في معارفهم الدينية ، ويذكرون أن تلك المعارف يتلقونها على سبيل الكشف والالهام ، وهو نور يقذفه الله في الصدر ، "وذلك هو مفتاح أكثر المعارف" على حد قول الغزالي في كتابه "المنقذ من الضلال". ولكن هل هذا المنهج يحقق الوصول إلى أحكام ثابتة تضمن عدم الاختلاف والتفريق بين أتباعه ؟ يعترف الصوفية بأنهم أرباب أحوال ومقامات ، فليس الثبات من سمات طريق الصوفي ، ومن ثم كان المنهج الدوقي من أهم أسباب حدوث الاختلاف والافتراق بين صفوف المسلمين .



## ٦ - الخوض في مسائل محظورة :

قدم القرآن والحديث كل ما يلزم المؤمن من الحقائق العقديّة ، بحيث لم تعد ثمت حاجة إلى البحث عن المزيد من معرفة الأمور ، لأنها . كما ذكرت . أمور تنتمي إلى عالم الغيب الذي لا سبيل إلى بلوغه إلا من المصدر الوحيد المتاح للإنسن ، وهو الوحي ، فما يرد وحيا : إما في الكتاب أو السنة ينبغي التصديق به ، دون جدال فيه أو مرء ، تجنباً للنزاع الذي يورث الخلاف والافتراق . وأما ما لم يرد في الكتاب والسنة ، فلا ينبغي الخوض فيه ، لأن معرفته لو كان فيها نفع للإنسان لجاء بها الوحي فهي معرفه لا طائل تحتها ، فضلا عن أنها معرفة غير ممكنة للإنسان ، والبحث فيها عبث لا يجدى ، وغاية ما يتوصل إليه الخائض في هذا المجال إنما هو معارف ظنية لا حقائق ثابتة .

فمن هذا المسائل التي حذر الرسول ﷺ من الخوض فيها مسألة القدر ، فعن أبي هريرة أنه قال : " خرج علينا رسول الله ﷺ ، ونحن نتنازع في القدر ، فغضب حتى احمر وجهه ، ثم قال : أبهذا أمرتم أم بهذا أرسلت إليكم ؟ إنما هلك من كان قبلكم حين تنازعوا في هذا الأمر . عزمت عليكم ألا تنازعوا<sup>(٢٧)</sup> .

ولكن ماذا حدث بعد ذلك ؟ لم يمثل أهل الفرقة للتحذير النبوي ، وخاضوا فيما نهى الرسول ﷺ عن الخوض فيه ، فكان الخلاف حول القدر سببا في ظهور القدرية الأوائل ومن حدا حدوهم كالمعتزلة .

ومن الأمور التي نهى الرسول ﷺ عنها التفكير في ذات الله تعالى ، فقال : " تفكروا في خلق الله ولا تفكروا في ذات الله<sup>(٢٨)</sup> .

وكان سفيان الثوري (ت. سنة ١٦١هـ) يقول لأصحابه : " عليكم بالأثر وإياكم والكلام في ذات الله " . فهل إستجاب الخلف لتحذير السلف وامتنعوا عن الكلام في ذات الله ؟ لقد خاض الخلف فيما نهى السلف عن الخوض فيه ، وظهر علم الكلام

---

(٢٧) ابن سعد : الطبقات الكبرى ، ج ٤ ، قسم ٢ ، ص ١٤١ نقلا عن د. صبحي : في

علم الكلام ، ص ٧ - ٨

(٢٨) رواد أبو نعيم في الحلية وصححه ناصر الدين الألباني : صحيح الجامع

الصغير : ٣٠ / ٤٩ ط. المكتب الإسلامي ١٣٨٨هـ

الذى يقول المتكلم الأشعري عضد الدين الإيجى (ت. سنة ٧٥٦هـ) عنه : "موضوعه هو ذات الله تعالى ... (٣٧٣).

واقوال علماء السلف والأئمة فى النهى عن البدع ، وتعريفها كثيرة ومشهورة ، منها ما روى عن الإمام مالك (ت. سنة ١٧٩هـ) أنه قال : " إياكم والبدع . قيل : " وما البدع ؟ قال أهل البدع الذين يتكلمون فى أسماء الله وصفاته وكلامه وعلمه وقدرته ، ولا يسمعون عما سكت عنه الصحابة والتابعون لهم بإحسان " .

## ٧ - العوامل السياسية والاقتصادية:

كانت أمور السياسة والفرازتها من أهم عوامل نشأة الفرق وتطورها ، فكان النزاع السياسى أو الخلاف حول ما عرف باسم الإمامة سببا لظهور الخوارج والشيعة ، وكان الخلفاء الأمويون ورغبتهم فى تبرير نظام حكمهم من أهم دوافع ظهور فرقة المجبرة ، وكان الدعم السياسى للمعتزلة من أهم عوامل ازدهارها فى عهد المأمون والمعتصم والوالىق ، والأشعرية دعمتها عدة دول كالدولة الأيوبيه والغزنوية والسلجوقية ودولة الموحدين ، والسلفية سادت الجزيرة العربية بعد أن حمل دعوتها الشيخ محمد بن عبد الوهاب وسانده الإمام محمد بن سعود وأبناؤه من بعده إلى الآن ، وكذلك كان الدعم السياسى وراء بقاء الإباضية والإمامية حتى اليوم .

وكان الأئمة حكام اليمن على مدى أكثر من ألف عام زيودا من أهل البيت ، فعملوا على ترسيخ المذهب الزيدى فى مناطق نفوذهم .

ويذهب أحد الباحثين اليمنيين<sup>(٣١)</sup> إلى أن دخول المذهب الزيدى إلى اليمن على يد الهادى إلى الحق يحيى بن الحسين ، إنما كان بمثابة الثورة على الحكم العباسى فى اليمن ، وقد إنتهت هذه الثورة الهادوية إلى التظيان ، وهدم البيوت ، وقطع الزروع من التخليل والأعشاب وغيرها ، وتخريب الآبار ومصادر المياه وتدمير قرى بأكملها ، واستمد الإمام الهادى بطشه ووسطوته من التحالف مع الزعامات القبلية والإقطاعية ، فترك نظام حكمه آثارا مدمرة على حياة المواطنين اليمنيين الكادحين ، مما أدى إلى تمرد الفلاحين الفقراء على الهادى ، من أجل الدفاع عن حقهم فى زرع أراضيهم ، والحفاظ على المنازل التى تؤويهم ، وقد نجم

(٣١) الإيجى : المواقف : ١ / ٤٢

(٣٢) وهو على محمد زيد فى كتابه : معتزلة اليمن



عن السياسة التخريبية للهادى أن انتشرت فى البلاد المجاعات ، وعم القحط بسبب انشغال الناس بالحروب ، وإهمال العمل الزراعى ، وزيادة فرض الضرائب الباهظة من أجل تمويل الجيوش ، مما أدى بدوره إلى ارتفاع كبير فى الأسعار مع تزايد القحط والمجاعة . وهذه الظروف الاقتصادية السيئة قد مهدت الطريق إلى دخول المذهب الإسماعيلى إلى اليمن ، ذلك المذهب الذى كان بمثابة ثورة اشتراكية . وبغض النظر عما فى هذا التحليل الماركسى من تعسف أو غلو ، فمما لا شك فيه أن للعوامل السياسية والاقتصادية والاجتماعية تأثيرا كبيرا على الجوانب الفكرية والعقدية ، وما ينجم عنها من مذاهب شتى .

### ثانياً العوامل الخارجية :

ونقصد بالعوامل الخارجية تلك الأفكار التى تسربت إلى العقيدة الإسلامية من مصادر شتى لا تمت إلى الإسلام بصلة ، كعقائد الأديان المختلفة ، والنظريات الفلسفية القديمة . وأهم هذه العوامل أو المؤثرات الخارجية . ما يأتى :

#### ١ - اليهودية:

لا شك أن لليهودية تأثيرا كبيرا فى نشأة الفرق<sup>(٣١)</sup> فى العالم الإسلامى فقد حاول اليهود منذ فجر الإسلام تقويض العقيدة الإسلامية بنشر آراء هدامة تخريبية بين المسلمين ، وعملوا على الترويج لها لاشغال نزاعات عقدية وخلافات سياسية . نجم عنها قتال المسلمين بعضهم بعضا ، وإفتراقهم .

وتولى هذه المهمة التخريبية يهود تظاهروا بالإسلام ، وأبطنوا الحقد والكراهية له ، وكان فى مقدمتهم عبد الله بن سبا<sup>(٣٢)</sup>، اليهودى اليمنى ، مؤسس فرقة السبئية من غلاة الشيعة ، فقد بدأ بالغلو فى حب على عليه السلام ، وحرص الناس على ذلك ، ثم طعن فى خلافة الخلفاء الثلاثة الأول ، ثم أحدث فكرة "الوصاية" . إذ وجد فى التوراة المحرفة أن لكل نبي وصيا ، فكان فى اليهودية يقول فى يوشع بن نون أنه

<sup>(٣١)</sup> راجع د. النشار : نشأة الفكر: ١ / ٦٤ وما بعدها ، د. صبحى : فى علم

الكلام ، ص ٢٦ وما بعدها

<sup>(٣٢)</sup> يحاول كثير من الباحثين المستشرقين والإسلاميين ، وبخاصة الشيعة منهم

اثبات أن ابن سبا شخصية وهمية . راجع د. صبحى : نظرية الإمامة ، ص ٣٧

وصى موسى ، فلما أظهر الإسلام ، أعلن أن الرسول ﷺ أوصى إلى علي بن أبي طالب ، وأنه نص على ذلك ، فالإمامة لعلي نسا ، وقال : محمد خاتم الأنبياء ، وعلي خاتم الأوصياء ، وطلب ابن سبا من أتباعه كتمان أمره ، فاستتر وراء مبدأ " التقية " ثم ألقى إلى أتباعه فكرة " ألوهية علي " ، ونسب إليه المعجزات ، فذهب أتباعه إلى علي في الكوفة ، وقالوا له : أنت الله ، فاستتابهم ، فلم يتوبوا ، فأوقد لهم نارا وأمر بالقائهم فيها ، فكانوا يصيحون : أنت الإله حقا ، فإنه لا يعذب بالنار إلا الله . ولما قتل علي أنكر ابن سبا موته ، وادعى أن شيطانا تصور للناس في صورة علي ، وأن عليا صعد إلى السماء ، وأنه سيرجع إلى الدنيا ، وينتقم من أعدائه ، ثم يملأ الأرض عدلا كما ملئت جورا .

وعلى الرغم من مقاومة علي بن أبي طالب للسبئية إلا أنه لم يتمكن من استئصالهم جميعا ، بسبب اشتغاله بمحاربة خصومه ، ومهمات الخلافة ، فأرسل ابن سبا أتباعه إلى الأمصار لترويج مذهبه<sup>(٣٣)</sup>.

وكان اليهود وراء نشأة الكيسانية أصحاب أبي عمرة كيسان ، وكانوا من غلاة الشيعة أيضا ، وقالوا بإمامة محمد بن الحنفية ، وبالرجعة والوصية ، ووصفوا الله بالبذاء<sup>(٣٤)</sup> ، وانتقل القول بالبذاء إلى غلاة الصوفية كابن سبعين .

وذهب ابن تيمية في رسالته الفتوى الحموية الكبرى إلى أن بيان بن سمعان كان أيضا يهوديا ثم تظاهر بالإسلام ، وكان ظهوره في النصف الأول من القرن الثاني الهجري بالعراق ، وأسس فرقة من الشيعة الغالية هي البيانية أو السمعانية<sup>(٣٥)</sup>.

وقيل كذلك أن ميمون القداح من أصل يهودي ، وأنه وأبناؤه كانوا وراء الترويج للمذهب الإسماعيلي ، وانتشاره في فارس واليمن ، وعليه قامت الدولة الفاطمية في المغرب ومصر .

---

(٣٣) الأوصى : مختصر التحفة الاثني عشرية ، ص ١١ ، البغدادي : الفرق بين

الفرق ، ص ٢٠٤ - ٢٠٥

(٣٤) الشهرستاني : الملل والنحل ، ص ١٥٠ وما بعدها

(٣٥) راجع د. النشار : نشأة الفكر الفلسفي : ٢ / ٧٥ وما بعدها ، البغدادي :

الفرق ، ص ٢٠٤ ، الأشعري : مقالات الإسلاميين : ١ / ٢٣



وانتقلت إلى سائر فرق الشيعة عقائد ذات أصول يهودية كالرجعة والوصاية والتقية وغيرها من خلال فرق السبئية والكيسانية والبيانىة والإسماعيلية وغيرها .  
واليهودية عقيدة مادية مسرفة تقوم على التشبيه والتجسيم ، فقد ورد فى نصوص العهد القديم أن آدم وحواء " سمعا صوت الرب ما شيا فى الجنة " . وأن الرب "بكى على طوفان نوح حتى رمدت عيناه " ... إلخ ودس اليهود مبادئ التشبيه والتجسيم بين المسلمين فى صورة الاسرائيليات أو الأحاديث الموضوعة ذات الأصل اليهودى ، وفشت هذه المبادئ لدى المشبهة والمجسمة من الفرق المنتسبة إلى الإسلام .

ولما تأكد اليهود من أن كل محاولة لتحريف القرآن إنما مصيرها الفشل ، لأن الله تعالى تولى بنفسه حفظ كتابه الكريم ، بثوا سمومهم فى تفسير القرآن ، ونشروا خرافاتهم فى تفسيره ، وبخاصة فى قصص الأنبياء ، وقامت على هذه الخرافات والأساطير مذاهب الحشوية.

وكان فيلون اليهودى السكندرى يفسر نصوص العهد القديم تفسيراً رمزياً ، وقرر أن كل تشبيه ورد فى التوراه يجب تأويله ، وتبنت منهجه فى التأويل فرق الباطنية الذين أثروا بدورهم . بدرجات متفاوتة . فى غيرهم من الفرق التى أقامت عقائدها على التأويل العقلى لنصوص الكتاب والسنة.

## ٢ - النصرانية:

فتح المسلمون الشام والعراق ومصر ، ووجدوا فى تلك البلاد مسيحيين منقسمين فيما بينهم إلى فرق شتى ، أهمها الملكانية (الكاثوليكية) واليعقوبية (الأورثوذكسية) والنسطورية .

وكان النزاع بينهم شديداً حول المسيح ، وأمر مولده ، وكيفية اتحاد اللاهوت بالإنسوت فيه ، وهل وقع الصلب عليهما جميعاً أم وقع على الإنسوت دون اللاهوت ؟ وما مصيره بعد الصلب ؟

وأقبل كثير من النصارى . من أهل البلاد التى دخلها المسلمون . على الإسلام ، فاعتنقوه بعد أن تبين لهم وضوح الدين الجديد ، فى جميع ما جاء به من عقائد ، فأغناهم عن خلافاتهم العقدية التى أضنتهم قروناً عديدة .

فأخذ آباء الكنيسة يدافعون عن دينهم ، وكانوا مسلحين بالفلسفة والمنطق ، ولم يكتفوا بمواقع الدفاع ، وإنما تجاوزوها إلى الهجوم ، وبدأت المعارك بينهم وبين

علماء المسلمين ، فاشتبك يحيى (يوحنا) الدمشقى . وكان طبيبا للأمويين . فى جدال عنيف مع المسلمين حول الذات الإلهية وفكرة الأقانيم الثلاثة وطبيعة الكلمة ، وبدأ يعد العدة لمواجهة العقيدة الإسلامية ، ويضع أصول الجدل مع هذه العقيدة ويبين للنصارى كيفية مناقشة العقائد الإسلامية ، فقد ألف كتابا جاء فيه " إذا قال لك المسلم : ما تقول فى المسيح ؟ فقل له : إنه كلمة الله ، ثم ليسأل النصرانى المسلم : بم سمي المسيح فى القرآن ؟ وليسكت ، فلا يتكلم بشيء حتى يجيبه المسلم قائلا : كلمة الله ألقاها إلى مريم وروح منه<sup>(١)</sup> ، فإن أجاب بذلك فاسأله : هل كلمة الله وروحه مخلوقة أم غير مخلوقة ؟ فإن قال : مخلوقة ، فيرد عليه بأن الله كان إذن ولم تكن له كلمة ولا روح . قال يوحنا : فإن قلت ذلك فيفهم المسلم<sup>(٢)</sup> .

وقد تصدى المسلمون على اختلاف فرقهم للرد على النصارى ، فمن علماء السلف ابن تيمية ألف كتابه "الجواب الصحيح لمن بدل دين المسيح" ، وله أيضا كتاب مفقود بعنوان "تخجيل أهل الإنجيل" ، كما صنف تلميذه ابن قيم الجوزية كتاب "هداية الحيارى فى أجوبة اليهود والنصارى" وقام الأشاعرة بالرد على النصارى ، ومن أهم من كتب فى هذا الصدد القاضى أبو بكر الباقلانى فى كتابه "التمهيد" ، وقام بهذه المهمة أيضا مؤسس الماتريدية أبو منصور الماتريدى فى كتابه "التوحيد" ، وكذلك فى كتابه "تأويلات أهل السنة" ، وتولى مناقشة النصارى إمام الظاهرية ابن حزم فى كتابه "الفصل" ، وكذلك جادلهم متكلمو المعتزلة كالقاضى عبد الجبار فى كتابه "المغنى" (ح ٥ : ٨٠ : ١٥١) .

وعلى الرغم من تلك المعارك التى نشأت بين الفريقين ، إلا أن ذلك لم يمنع تسرب بعض الآثار النصرانية إلى عقائد بعض الفرق الكلامية ، وعوائف من الصوفية ، وقد اهتم مؤرخو الملل والنحل بابرار هذا التأثير ، فقد أشار الشهرستاني . على سبيل المثال . إلى أن قول إحدى فرق النصارى ، وهى النسطورية بأن الله تعالى واحد ذو أقانيم ثلاثة وأن هذه الأقانيم ليست زائدة على الذات ، إنما هو أساس مذهب المعتزلة فى الصفات الإلهية ، وأن " أشبه المذاهب بمذهب نسطور

(١) راجع سورة آل عمران آية ١٧١

(٢) نقلا عن الدكتور أحمد صبحي : فى علم الكلام ، ص ١٧ وكذلك راجع

النشأ : نشأة الفكر : ١ / ٩٢ وما بعدها



فى الأقانيم : أحوال أبى هاشم من المعتزلة " ، وأن " من النسطورية من ينفى التشبيه ، ويثبت القول بالقدر : خيره وشره من العبد ، كما قالت القدرية<sup>(٣٧)</sup> .

إن نفى القدر . تلك البدعة التى ظهرت على أيدي القدرين الأول : معبد الجهنى وغيلان الدمشقى . قد قيل إنها أخذها كل منهما عن نصرانى يدعى "سوسن"<sup>(٣٨)</sup> . ثم انتقلت إلى المعتزلة .

وربما كان أثر النصرانية فى الصوفية أظهر منه فى المتكلمين ، وقد كانت سياحة المسيح وزهده ، ورهبانية النصارى مصدرا من أهم مصادر أقوال الصوفية فى الزهد والمحبة ونحو ذلك ، كما ذهب ابن تيمية فى كتابه " اقتضاء الصراط المستقيم لمخالفة أصحاب الجحيم " إلى أن اتخاذ المساجد قبورا والأولياء شفعاء ، إنما هو من آثار النصرانية . بل إن أرجح الأقوال فى تسمية الصوفية بهذا الاسم ترجع إلى لبسهم الصوف الخشن ، ومن المعلوم أن لباس رهبان النصارى هو الصوف .

٣ - المذاهب الثنوية الفارسية :

جمع المسلمون الأديان الثنوية الفارسية القديمة تحت اسم " المجوس " ، وإن كانوا قد أدركوا ما بينها من فروق ، وقد أطلقوا على أصحاب هذه الديانات لقب " أصحاب الإثنين " . يقول الشهرستانى : " إن الثنية اختصت بالمجوس حتى أثبتوا أصليْن إثنين مديرين قديمين ، يقتسمان الخير والشر ، والنفع والضرر ، والصالح والفساد ، يسمون أحدهما النور ، والآخر الظلمة ، وبالفارسية (يزدان) و(أهرمن) ، ولهم فى ذلك تفصيل مذهب"<sup>(٣٩)</sup> ومن أهم هذه المذاهب الثنوية :

أ . الزرادشتية : وهم أتباع زرادشت (توفى حوالى ٥٨٣ ق.م) . وقد أثرت عقائدهم فى طوائف من الباطنية كالقرامطة والحشاشين ، وفى العصر الحديث اعترفت البهائية بالزرادشتية ، ووجدت فى الزندافسته . كتاب الزرادشتية . بشارات بالباب والبهاء<sup>(٤٠)</sup> .

(٣٧) الشهرستانى : الملل و النحل ، ص ٢٣٩ - ٢٤٠

(٣٨) ابن كثير : البداية و النهاية : ٩ / ٣٤

(٣٩) الشهرستانى : الملل و النحل ، ص ٢٤٨

(٤٠) د.النشار : نشأة الفكر : ١ / ١٩١ - ١٩٣

ب . الديسانية : وهم أتباع ديسان أو برديسان ، وقد تأثر بهم بعض شيوخ الشيعة الإمامية من أمثال هشام ابن الحكم ، ومتكلمو المعتزلة من أمثال النظام<sup>(٤١)</sup>.

ج . المانوية : وهم أتباع ماني بن فاثك (توفي سنة ٢٧٦ م.) ، ومذهبهم مزيج من الثنوية القديمة والنصرانية ، ودخل كثير منهم في الإسلام بعد الفتوحات الإسلامية ، وظل بعضهم على دينه القديم ، وتظاهر آخرون بالإسلام واستتروا به ، وقدم المؤرخون الإسلاميون قوائم بأسماء بعض أناس كانوا يتظاهرون بالإسلام ، وهم في الحقيقة مانوية ، فكتب ابن النديم في كتابه " الفهرست " بابا في " أسماء وذكر رؤساء المانية في دولة بني العباس وقبل ذلك " وذكر أسماء عديدة ، منهم الجعد بن درهم وبشار بن برد ... الخ .

د . المزدكية : وهم أتباع مزدك الفارسي ( قتل حوالي سنة ٥٢٣ م ) الذي دعا إلى شيوعية المال والنساء ، وكان لهذه الدعوة أكبر الأثر في نسج عقائد الباطنية .

٤ . الأديان الهندية القديمة :

عنى المسلمون منذ وقت مبكر بدراسة عقائد الهند ، إذ يتضح من كتاب ألفهرست لابن النديم أن أول بعثة علمية لدراسة الأديان خرجت في أواخر القرن الثاني الهجري ، أي في العصر العباسي الأول ، وعلى وجه التحديد في عهد وزير الدولة العباسية يحيى بن خالد البرمكي الذي بعث رجلا إلى الهند وأمره أن يكتب له عن أديانها وأساطيرها الوثنية ، فألف كتابا بعنوان " ملل الهند وأديانها " وهذا الكتاب وصل إلى ابن النديم صاحب ألفهرست بخط فيلسوف العرب يعقوب بن اسحق الكندي ( ت. حوالي ٢٥٢ هـ ) ، ويتضمن هذا الكتاب أحوال الهند وعادات أهلها ، وأسماء آلهتهم ، ومواضع عبادتهم .

وبدأت المجابهة العقدية بين المسلمين والهند في أعقاب الفتح الإسلامي لهند في عام ١١ هـ حيث تصدى علماء الإسلام على اختلاف فرقهم للمذاهب الدينية الهندية ، ولكن هذه المذاهب أثرت في بعض الفرق والطوائف في العالم الإسلامي . ومن أهم هذه المذاهب الهندية ، وأكثرها تأثيرا :



## ١ - البوذية أو السُمنية :

وردت اشارة إلى حالة " البددة " فى كتاب "ملل الهند وأديانها" السالف الذكر، وقد اختلف العلماء فى معنى البددة ، وهى جمع " بُد "، وأصل معنى هذا اللفظ : هل هو الصنم الذى تتجه إليه عبادة الهنود ؟ هل هو صورة الإله ؟ أم هو صورة "بوذا" صاحب المذهب البوذى ؟

والبوذية هم أتباع بوذا (٥٦٨-٤٨٨ ق.م.) الذى ولد فى إقليم نيبال شمالى الهند ، وعاش حياة التقشف والزهد والتسك ، وانصرف عن شهوات الدنيا ، وأسرف فى تعذيب جسده وحرمانه حتى أشرف على الهلاك ، ثم ترك هذه الحياة القاسية ، وأعلن أن الخلاص إنما هو فى رحلة النفس إلى " النرفانا " ولا يتم الوصول إلى هذه الحالة إلا بعد تصفية النفس وتهذيبها .

وقامت البوذية على البرهمية فى أصولها العقدية مع كثير من التعديلات<sup>(١٢)</sup>.

وعرف المسلمون البوذية باسم السمنية ، نسبة إلى " سومنات " ، وهو صنم قدسه الهنود ، وأحرقه السلطان محمود بن سبكتكين عقب غزوه للهند ، وقد أشار المسلمون إلى بوذا باسم " بوداسف الحكيم " ، وعرفوا أتباعه أيضا باسم " أصحاب البدد " .

وقد تأثر بفكرة " البدد " أحد غلاة صوفية المغرب وهو عبد الحق بن سبعين، كما يدل على ذلك عنوان أحد كتبه ، وهو كتاب " بد العارف " ، وقد ردد تلميذه الصوفى أبو الحسن الششتري كلمة البد فى شعره ، فقال : " والإنسان هو بده"<sup>(١٣)</sup>.

وأثبت أبو الريحان البيرونى (ت. سنة ٤٤٠ هـ.) فى كتابه " تحقيق ما للهند من مقولة ... " تأثير البوذية فى صوفية العالم الإسلامى فى الحلول والاتحاد ، ووحدة الوجود الخ ، ولعل فرقة الملامتية أكثر الطوائف الصوفية تأثرا بالنزعة البوذية إلى تعذيب النفس والبدن .

---

<sup>(١٢)</sup> راجع أحمد عبد الغفار عطار : الديانات والعقائد فى مختلف العصور . مكة

المكرمة ، ١٩٨١ ، ١ / ١١٦ وما بعدها

<sup>(١٣)</sup> أبو الحسن الششتري : الديوان ، ص ٢٠٨ نقلا عن د.النشار : نشأة الفكر :

## ب . البرهمية :

تعد البرهمية تطورا للعقيدة الهندوسية القديمة التي بدأت حوالى القرن الخامس عشر قبل الميلاد ، حيث لم يكن للهندوس كتاب مقدس مدون ، وفى حوالى القرن الثامن قبل الميلاد بدأ رجال الدين الهنود ينظمون عقائدهم ويعدلونها ، ثم قاموا بتدوينها فى كتابهم المقدس " الفيدا " فكونوا مذهباً جديداً أطلقوا عليه اسم " البرهمية " . ومن أهم عقائد البراهمة التى كان لها تأثير فى العالم الإسلامى : تناسخ الأرواح وإنكار النبوة .

أولاً : تناسخ الأرواح : انتقلت هذه العقيدة إلى غلاة الشيعة كالسبئية الذين " تكلموا فى تناسخ الأرواح ، وأبطلوا القيامة والبعث والحساب والجنة والنار ، وزعموا أنه لا دار إلا الدنيا ، وأن القيامة إنما هى خروج الروح من بدن ودخوله فى بدن آخر ، إن خيراً فخير ، وإن شراً فشر . مسرورون فى هذه الأبدان ، أو معذبون فيها ، فالأبدان هى الجنات وهى النيران ، منقولون فى الأجسام الإنسانية المنعمة فى حياتهم ، ومنقولون فى الأجسام الرديئة المشوهة من كلاب وقرود وخنازير وحيات وعقارب وخنافس وجعلان ، وغير تلك من الدواب والأنعام على قدر أعمالهم ، محولون من بدن إلى بدن ، معذبون فيها . وهكذا فهى جهنمهم ونارهم ، وذلك على ما يكون منهم من عظيم الذنوب وكبائرهم ... وهذا معنى الرجعة عندهم ، وإنما الأبدان قوالب ومساكن بمنزلة الثياب التى يلبسها الناس ، فتبلى وتتمزق وتطرح ، ويلبس غيرها ... وتأولوا فى ذلك قول الله ﴿ فـأـحـد صورـة ما شاء ركـبـك ﴾ (الانفطار / ٨) ، وقوله ﴿ وما من دابة فـأـحـد الأرض ولا طائر يطير بجـناحيه إلا أمر أمثالكم ﴾ (الأنعام / ٣٨) ، وقوله ﴿ وإن من أمة إلا خلا فيها نذير ﴾ (فاطر / ٢٤) ، فجميع الطير والدواب والسباع كانوا أمما أناسا خلت فيهم نذر من الله ، واتخذ عليهم ربهم الحجة : من كان صالحاً مقراً بما يدعو به من مذهبهم جعل الله روحه بعد وفاته ، وخراب قلبه ، وهدم مسكنه . فى بدن صالح ، فأكرمه ونعمه ، ومن كان منهم كافراً عاصياً ، نقل روحه إلى بدن خبيث مشوه ، يعذبه فيه فى الدنيا وأهانه وجعله فى اقبح صورة ... " (٤٤) .

(٤٤) أبو خلف القمى (ت. سنة ٣٠١ هـ) : كتاب المقالات والفرق ، تحقيقى

د. محمد جواد ششكور ، ص ٤٤



وكذلك المنصورية من غلاة الشيعة ، وهم من أتباع أبي المنصور<sup>(١٠)</sup> (\*) قالوا بالتناسخ وبنقل الأرواح ، وقالوا : " وأما الكفار والمشركون والمنافقون والعصاة ... فينتقلون في الأجسام والأبدان المشوهة الموحشة الممسوخة القبيحة عشرة آلاف سنة ، ما بين الفيل والجمل ، وما هو أكثر منهما إلى البقرة الصغيرة ، ينتقلون في هذه المدة من حال إلى حال ، من حال الفيل والجمل إلى حال البقرة ، وتأولوا في ذلك قول الله ﷻ ﴿ وَلَا يَدْخُلُونَ الْجَنَّةَ حَتَّى يَلِجَ الْجَمَلُ فِي سَمِّ الْخِيَاطِ ﴾ (الأعراف/ ٣٩) فقالوا نحن نعلم أن الجمل ، وما هو في خلق الجمل ، وما كان مثله ، لا يقدر ، ولا يمكن أن يلج في سمّ الخياط ، وقول الله تعالى وتبارك لا يكذب ، ولا تبديل له ، ولا بد من أن يكون ، ولا يكون أن يدخل الفيل والجمل وما أشبههما في سمّ الخياط إلا بنقصان خلقه ، وتغييره ، ونسخه من حالة إلى حالة وتصغيره في كل دور حتى يرجع كل واحد منهما إلى حد البقرة الصغيرة فيدخل حينئذ في سمّ الخياط ، فإذا خرج من سمّ الخياط دخل الجنة ... " (١١).

ونسبت عقيدة التناسخ إلى القرامطة ، كما تسلمت إلى بعض المتكلمين فقال بها أحمد بن خابط ، فتبرأ منه المعتزلة ، وكذلك نسبت هذه العقيدة إلى محمد بن زكريا الرازي . وتأثر غلاة الصوفية أيضا بهذه العقيدة .

ثانيا : انكار النبوة : زعم البراهمة أن وجود الأنبياء والرسل يتعارض مع الحكمة الإلهية ، وأنه ليس ثمت حاجة إلى وجودهم ، لأن العقل عندهم يدل على حسن الأفعال وقبحها ، فأثبتوا التكاليف من جهة العقل دون الحاجة إلى الرسل ، وزعموا أيضا أن الرسل قد أباحوا ما حظره العقل من أمور كذب البهائم ، وإيلاء الحيوان ، بلا ذنب ، ونحو ذلك من الأمور التي كذب البراهمة الرسل من أجلها<sup>(١٢)</sup>.

وتأثر بآراء البراهمة في انكار النبوة بعض الملاحدة من المتكلمين ، من أمثال أحمد بن اسحق الراوندي (ت ٢٩٨هـ) ، وكان من المنتسبين إلى المعتزلة ،

(١٠) أبو المنصور العجلي : قتل عام ١٢١هـ ، راجع الفرق بين الفرق ، ص ٢١٥ ،

د.النشار : نشأة الفكر الفلسفي ٢ / ٨٧ - ٩٦

(١١) السابق ، ص ٤٨ - ٤٩

(١٢) البغدادى : أصول الدين ، ص ١٥٤ - ١٥٥

ولكنهم تبرأوا منه بعد أن كتب كتباً في الطعن على النبوة وإنكار الرسل ، ومن هذه الكتب كتاب " الفرند " وكتاب " الزمرد " . وممن حاول التشكيك في النبوة أيضاً أبو بكر محمد بن زكريا الرازي في كتابين من كتبه المفقودة ، وهما " مخارق الأنبياء أو حيل المتنبئين " ، وقد صادف هذا الكتاب رواجاً لدى بعض الطوائف الملحدة كالقرامطة ، أما الكتاب الثاني فهو " نقض الأديان " أو " في النبوات " ، وقد بقي لنا منه بعض فقرات أوردها الداعي الإسماعيلي أبو حاتم الرازي (ت ٣٢٢هـ) في كتابه " أعلام النبوة " .

#### ٥ - الصابئة :

الصابئة دين قديم ، سبق موسى عليه السلام ، لأن فرعون " كان في الأصل على مذهب الصابئة " <sup>(٢٧)</sup> . بل كان هذا الدين سابقاً على إبراهيم الخليل عليه السلام وأنه ناظرهم <sup>(٢٨)</sup> ، فقد كان أبوه " آزر " وقومه من الصابئة ، وطور الصابئة عقائدهم على مر الزمن ، ولكنهم لم يتخلصوا من عبادة الأجرام السماوية ، ولا تزال من الصابئة بقية في جنوب العراق وإيران حتى اليوم ، ولكنهم يتناقصون ، حتى إن عددهم لا يزيد عن ستة آلاف <sup>(٢٩)</sup> .

ويستفاد من كتابات المؤرخين من أمثال ابن النديم والشهرستاني والبيروني والمسعودي أن ثمت مذهبين مختلفين يطلق على كل منهما اسم " الصابئة " أحدهما مذهب الصابئة القديم ، والآخر الصابئة الحرائية المستحدثة الذين تسموا بهذا الاسم منذ عهد الخليفة العباسي المأمون بفتوى أحد شيوخهم من أهل حران ، حتى ينجوا من القتل ، إذ يذكر ابن النديم أن المأمون اجتاز في طريقه لغزو الروم ديار الحرائيين ، فاستقبلوه مع الناس ، واجتذب نظره زعيمهم ، فسألهم من يكونون من أهل الذمة ؟ فأجابوه : أنهم الحرائيون ، فقال لهم : أيهود ؟ فقالوا : لا ، قال لهم : أنصارى ؟ قالوا : لا ، قال لهم : أمجوس ؟ قالوا : لا ، فقال : الزنادقة عبدة الأوثان . أنتم حلال الدم ، ولا ذمة لكم ، فذكروا أنهم يؤدون الجزية ، فقال : الجزية على أهل

<sup>(٢٧)</sup> الشهرستاني : الملل والنحل ، ص ٣١٦

<sup>(٢٨)</sup> السابق ص ٣٣٨ وما بعدها

<sup>(٢٩)</sup> حسب تقدير أحمد عبد الغفور عطار في كتابه : الديانات والعقائد في

مختلف العصور : ٢٨٦/١ وما بعدها

الكتاب ، وتوعدهم ، وخيرهم بين القتل والدخول فى الإسلام أو فى غيره من الأديان ، وأمهلهم حتى عودته .

فدخل منهم فى الإسلام من دخل ، وبقي على مذهبه من بقي وجاء لهم فقيه بالحل ، وهو أن يدعوا أنهم صابئة فأنه ذكر الصابئين فى القرآن<sup>(٥٠)</sup> ، وهم من أهل كتاب .

ومن أهم الخلافات العقدية بين الصابئة القديمة والصابئة الحرائية أن الطائفة الأولى تنكر النبوة والأنبياء ، بينما الأخرى تثبتها ، إذ نجد لدى الحرائيين رأيا فى النبوة يتردد لدى فلاسفة الإسلام بدءا من الفارابى : " إن النبى هو البرئ من المدمومات فى النفس والآفات فى الجسم ، والكامل فى كل محمود ، وأنه لا يقصر عن الإلمام بصواب كل مسألة ، ويخبر بما فى الأوهام ، ويحجب فى دعوته بانزال الغيث ، ودفع الآفات عن النبات والحيوان ، ويكون مذهبه ما يصلح به العالم ، ويكثر عامره " . فدعوة النبى إذن تستهدف مجرد اصلاح العالم وتعميره ، لا أنه حق فى ذاته . وهذا هو مذهب الفلاسفة الذى سيظهر فيما بعد ، فإن أول فلاسفة الإسلام الكندى قد أعجب ببعض كتب الصابئة الحرائية ، ونقل إلينا مذهبهم المقدسى وابن النديم فى صورة تكاد تكون واحدة عن الكندى نفسه : إن الله علة العلل ، لا يلحقه وصف شىء من المعلومات ، وكلف أهل التمييز من خلقه الاقرار بربوبيته ، وبعث الرسل تثبيتا لحجته ، ووعد من أطاع نعيما لا يزول ، وأوعد من عصا العذاب بقدر استحقاقه<sup>(٥١)</sup> .

أما الصابئة الحقيقيون الذين أثنى الله عليهم مع الذين هادوا والنصارى ، فكانوا مؤمنين حقا لم يبدلوا ما أنزل الله ، ولا كفروا بشىء من أصول الإيمان ، ولكن لا يعرف تحديد زمن وجودهم ، لأن التاريخ لم يذكر شيئا عنهم . ولم يظهر ما يدل على وجودهم ، وكل ما هو معروف لدى المؤرخين أن الصابئة عقيدة توحيد ، غيرها

---

<sup>(٥٠)</sup> راجع سورة البقرة آية ٦٢ ، المائدة آية ٦٩ ، الحج آية ١٧ ولكن الصابئة المذكورين فى القرآن لاهم الصابئة القدماء ولاهم الحرائية ، وإنما هم من المؤمنين الذين لاخوف عليهم ولا هم يحزنون

<sup>(٥١)</sup> المقدسى : البدء والتاريخ : ٤ / ٢٣ - ٢٤ ، ابن النديم : الفهرست ، ص ٥٦

نقلا عن النشار : نشأة الفكر الفلسفى : ١ / ٢١٥ وما بعدها



معتنقوها ، وتحولت إلى وثنية مخالفة للتوحيد ولعل الصابئة المؤمنة هي التي أشار إليها المؤرخون من أمثال الشهرستاني والبيروني باسم " الصابئة الحنيفية " في مقابل " الصابئة الوثنية " ، وربما كان وجود الصابئة الحنيفية سابق لوجود إبراهيم الخليل <sup>(عليه السلام)</sup> ، ثم حدث فيها التحريف والتبديل والشرك ، فبعث إبراهيم لمقاومة هذا التحريف الذي دخل عليها ، ودعوتها إلى تصحيح مسارها وعودتها إلى التوحيد الذي كانت عليه الصابئة الحنيفية ، إذ التوحيد أخص سمات الحنيفية ، ولهذا يقترن نفى الشرك بكل موضع في القرآن ، ذكرت فيه الحنيفية " حنيفا وما كان من المشركين " و " حنفاء لله غير مشركين به " .

## ٦ . الفلسفة اليونانية :

لم تنتقل الفلسفة اليونانية من أثينا مباشرة إلى العالم الإسلامي ، وإنما انتقلت من خلال مدرسة الإسكندرية ، فلم تكن فلسفة هيلينية خالصة ، بل كانت هلينستية ، أي يونانية ممتزجة بمذاهب شرقية ، وقد حدث هذا الامتزاج على أيدي رجال مدرسة الإسكندرية .

فلقد أسست في الإسكندرية مدرسة فلسفية كبرى ، وألحق بها مكتبة ضخمة ، وأثبت ماكس مايرهوف أن مدرسة الإسكندرية ظلت قائمة إلى ما بعد الفتح الإسلامي لمصر ، وأن مكتبتها الشهيرة لم تحرق كما يذكر بعض المؤرخين <sup>(٥٢)</sup> ، ويذكر المسعودي <sup>(٥٣)</sup> وابن أبي أصيبعة <sup>(٥٤)</sup> أن التعليم انتقل من الإسكندرية إلى أنطاكية في أيام سمر بن عبد العزيز ( الذي تولى الخلافة سنة ٩٩ هـ ) ، وبقي في أنطاكية ١٣٠ أو ١٤٠ سنة . وكان يتولى التدريس في مدرسة أنطاكية قساوسة يعاقبة ، ثم انتقل التعليم من أنطاكية إلى حران في خلافة المتوكل ، وبقي فيها حوالي أربعين عاما ثم انتقل إلى بغداد .

---

<sup>(٥٢)</sup> ماكس مايرهوف : من الإسكندرية إلى بغداد ، بحث نشر في كتاب : التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية ، ترجمة د. عبد الرحمن بدوي ، ص ٢٧ وما بعدها

<sup>(٥٣)</sup> في كتابه : التنبيه والأشراف ، ص ١٢١ - ١٢٣ ، نقلا عن د. النشار : نشأة الفكر : ١ / ١٠٥

<sup>(٥٤)</sup> في كتابه : عيون الأنباء : ١ / ١١٦ ، نقلا عن نشأة الفكر : ١ / ١٠٥

كما قامت مدارس لاهوتية مسيحية في نصيبين والرها وجنديسابور بنشر الفكر اليوناني من قبل الفتح الإسلامي في الشام والعراق وفارس ، وكانت هذه المدارس ملحقة بالكنائس والأديرة ، وكانت اللغة السائدة فيها هي السريانية ، وإلى جانبها كانت تدرس اللغة اليونانية كلغة ثانية ، وكان الأساتذة المسيحيون يستهدفون بذلك التوفيق بين الفلسفة اليونانية والعقيدة النصرانية فأقاموا مراكز ثقافية تمتاز فيها الدراسات اللاهوتية بالعلوم اليونانية ، وكان من أشهر هذه المدارس الدينية الفلسفية مدرسة نصيبين الأولى التي أنشأها الاسقف يعقوب (توفي سنة ٣٤١م) ثم أقيم على رأس هذه المدرسة راهب اسمه افرام (إبراهيم) ، ويقال أنه رأس المدرسة حوالي ستين عاما ، ثم قامت معارك حربية بين الفرس والرومان ، أدت إلى فرار كثير من الأساتذة والطلاب من نصيبين ، فهرب افرام إلى مدينة الرها حيث أسس مدرسة جديدة أخذت تزدهر شيئا فشيئا حتى صارت مدرسة شهيرة في الترجمة من اليونانية إلى السريانية ، وفي سنة ٤٨٩م. أمر الإمبراطور زينون بإغلاق مدرسة الرها فهاجر أساتذتها إلى أماكن أخرى واستقر بعضهم في نصيبين ، حيث قامت فيها مرة أخرى مدرسة للدراسات اليونانية ، وظلت مدرسة نصيبين الثانية مزدهرة حتى الفتح الإسلامي ، ولكنها لم تكن ذات أثر مباشرة في معرفة المسلمين بالفلسفة اليونانية في الغالب ، بسبب الطابع اللاهوتي السائد فيها ، ولكنها كانت عاملا غير مباشر في معرفتهم بالفلسفة اليونانية ، وبخاصة فلسفة أرسطو ومنطقه ، وذلك عن طريق تأثير مدرسة نصيبين الثانية في مدرسة أخرى هي مدرسة جنديسابور التي أسسها كسرى أنوشروان (٥٢١ - ٥٧٩م.) وكان لهذه المدرسة دور كبير في نقل الدراسات الفلسفية والطبية اليونانية إلى العالم الإسلامي ، وكان معظم أساتذة مدرسة جنديسابور من النصارى النساطرة ، وقد انتقل إلى مدينة جنديسابور بعض العلماء والفلاسفة اليونان وأقاموا فيها فترة بعد أن أمر الأمبراطور جستنيان بإغلاق المدارس الفلسفية في أثينا ، فأصبحت مدينة جنديسابور من أهم مراكز نشر الثقافة اليونانية ، وبقيت مدرستها قائمة حتى العصر العباسي ، وقد استدعى الخليفة المنصور لعلاج جبرائيل بن بختيشوع رئيس أطباء جنديسابور ، ثم كلفه بإنشاء مستشفى ومدرسة للطب في بغداد ، كما طلب منه ترجمة كتب الطب إلى العربية ، وفي عهد المنصور أيضا قام عبد الله بن المقفع (ت. سنة ١٣٩هـ) بترجمة بعض الكتب الفلسفية

والمنطقية إلى العربية كما ترجمت مصنفات هندية في الفلك والرياضيات والفلسفة<sup>(٥٥)</sup>.

وبلغت الترجمة أوج نشاطها في عهد المأمون (١٩٨ - ٢١٩هـ) الذي شغف بالعلوم العقلية الفلسفية ، فبعث لملوك القسطنطينية الهدايا الثمينة من أجل أن يرسلوا إليه بما في خزائنهم من كتب اليونان، ويقال إنه كان يعطى المترجمين وزن ما يترجمونه من الكتب ذهبا ، وأنشأ المأمون في سنة ٢١٥هـ " بيت الحكمة " ، فكان مركزا نشيطا لترجمة التراث اليوناني ، وقام بحركة الترجمة النقلة النصارى السريان من أمثال يوحنا (يحيى) بن البطريق الذي قام بترجمة " طيماوس " لأفلاطون ، كما ترجم لأرسطو كتاب " الآثار العلوية " وكتاب " الحيوان " وكتاب " العالم " وأجزاء من كتاب أرسطو في النفس .

وقام عبد المسيح بن ناعمة الحمصي (ت.حوالي سنة ٢٢٠هـ) بترجمة كتاب " سوفسطيقا " أو " الأغاليط " لأرسطو كما ترجم شرح يحيى النحوى على كتاب " السماع الطبيعي " لأرسطو ، وترجم أيضا كتاب " الربوبية " أو " أثولوجيا " المنحول على أرسطو ، وقد أثبتت البحوث الحديثة أن الكتاب الأخير هو أجزاء مأخوذة من تاسوعات أفلوطين .

وبرز أيضا في ذلك العصر . أى القرن الثالث الهجرى . قسطا بن لوقا البعلبكي (ت.حوالي سنة ٢٠٠هـ) الذي ترجم شرح الإسكندر الأفروديسى ، وشرح يحيى النحوى على كتاب " السماع الطبيعي " لأرسطو ، وبعض شروح الإسكندر على كتاب " الكون والفساد " لأرسطو أيضا . ومن أهم ما نقله قسطا كتاب الآراء الطبيعية لفلوطرخس<sup>(٥٦)</sup> ، ومن خلال هذا الكتاب عرف المسلمون كثيرا من آراء فلاسفة اليونان منذ أول رجالهم طاليس ، حتى فلاسفة العصور المتأخرة كأبيقور والرواقية .

ومن أشهر النقلة السريان في عهد المأمون حنين بن اسحق (ت.سنة ٢٦٠هـ) وقد اهتم بترجمة كتب الطبيعيات والطب ، فيذكر المؤرخون أنه ترجم مؤلفات لبقرات وجالينوس وأرشميدس وغيرهم ، كما ترجم أيضا بعض الكتب الفلسفية . مثل كتاب " السياسة " (الجمهورية) لأفلاطون ، وبعض الشروح على كتاب ما بعد الطبيعة . وترجم أيضا لأرسطو كتابي المقولات والأخلاق أما ابنه اسحق بن حنين (ت.سنة ٢٩٨هـ) فكان أكثر اهتماما بترجمة الكتب الفلسفية ، فنقل إلى العربية بعض

(٥٥) راجع أوليرى : علوم اليونان وسبل انتقالها إلى العالم الإسلامى  
(٥٦) نشره د. عبد الرحمن بدوى مع كتاب أرسطو في النفس



محاورات أفلاطون ، كما ترجم لأرسطو "ما بعد الطبيعة " ، و " السماع الطبيعى " وكتاب " النفس " ، وكتاب " العبارة " ، وكتاب " الكون والفساد " ، كما ترجم العديد من الشروح للأسكندر الأفروديسى وثامسطيوس وغيرهم .

وكان اسلوب كثير من الترجمات يتسم بالجفاف أو حتى الركاقة ، وربما كان ذلك راجعا إلى أن المترجمين سريان . وكان يرافقهم فى بلاط المأمون أبو يوسف يعقوب بن إسحق الكندى الذى لقب بفيلسوف الإسلام ، لأنه أول مسلم يشتغل بالفلسفة ، كما لقب أيضا بفيلسوف العرب ، لأنه كان من قبيلة كندة ، أى من أصل عربى صميم ، ولكن هل شارك الكندى فى حركة الترجمة ؟

يذكر بعض المؤرخين من أمثال صاعد الأندلسى وابن أبى أصيبعة والقفطى أن الكندى كان أحد حذاق المترجمين ، ولكن ليس لدينا ما يدل على اتقان الرجل للغات الأجنبية ، والمرجح أنه كان يصلح بعض ما يترجمه النقلة المعاصرون له ، ومن أشهر أعماله فى هذا الصدد اصلاح ترجمة عبد المسيح بن ناعمة الحمصى لكتاب الربوبية أو أثولوجيا المنحول على أرسطوطاليس ، فلقد كان كثير من زملائه النقلة السريان يقدمون التراث اليونانى فى صيغ مبهمه وعبارات غامضة ، وهذا الغموض يرجع فى الغالب . كما أشرت . إلى عدم تمكنهم من اللغة العربية ، وإلى تزويدهم فيما ينقلون ، فكان الكندى يحاول تنقية الفلسفة اليونانية - وبخاصة الأرسطية . مما أحاط بها من غموض وتزيد ، كما كان الرائد الأول لسلسلة فلاسفة الإسلام التى بدأت به فى المشرق وانتهت بابن رشد فى المغرب ، وكان فلاسفة الإسلام أكثر الطوائف تأثرا بالفلسفة اليونانية بمدارسها المختلفة .

ولكن لا ينبغي أن يفهم مما سبق أن الكندى كان أول مفكر إسلامى يتعرف على الفلسفة اليونانية فقد قدم لنا الدكتور على النشار<sup>(٥٧)</sup> نصوصا لابن كثير ، والشيرازى صاحب " الأسفار الأربعة " ، والسيوطى صاحب صون المنطق تدل على أن الفلسفة اليونانية أو " علوم الأوائل " نقلت إلى العالم الإسلامى فى القرن الأول الهجرى ، وتتبع هو وتلاميذه<sup>(٥٨)</sup> سبل إنتقالها بمدارسها المختلفة ، وتأثيرها فى مختلف طوائف المتكلمين والصوفية ، فضلا عن فلاسفة الخلف .

(٥٧) د. النشار : نشأة الفكر : ١ / ١٠٨ وما بعدها

(٥٨) ومنهم كاتب هذه السطور . راجع رسالتنا للماجستير بعنوان : " الأصول الروافقية فى الفلسفة الإسلامية " . كلية الآداب جامعة الإسكندرية ، ١٩٦٩ ، وكذلك رسالة الماجستير لزميلنا فى المدرسة النشارية الدكتور ناجى التكريتى : " الفلسفة الأخلاقية الأفلاطونية عند مفكرى الإسلام " ط . بغداد ، وزارة الثقافة والاعلام ، ١٩٨٨



# الباب الأول

## السلفية

تمهيد:

. معاداة السلفية

. الرد على خصوم السلفية

. مصادرها في كتابه هذا الفصل

الفصل الأول : المنهج السلفي

الفصل الثاني : المذهب السلفي





## ملهئند

### معاداة السلفية :

تسم كتابات بعض الكتاب اليوم بقله الوعى بالمذهب السلفى ، والناس أعداء لما جهلوا ، وهذا يفسر لنا مظاهر العداء لهذا المذهب ، والتنفير منه ومن الأمثلة على ذلك ما يأتى :

فها هو المستشرق جارودى يضع فى صف واحد من أسماهم بالمتعصبين السلفيين والتكنوقراطيين أو الستالينيين أو المسيحيين أو اليهود ، ويحذر منهم جميعا ، لأنهم يعدون فى زعمه أكبر المخاطر على المستقبل ، وفى كتابه "أصول الأصوليات والتعصبات السلفية" ، يقول جارودى : "فالتعصب السلفى يتمثل فى تعريف عقيدة دينية أو سياسية أو غير ذلك فى الشكل والاطار الثقافى أو الذاتى الذى كان لها فى فترة زمنية سابقة من تاريخها ، وربطها بهذه الفترة ..." ، كما كتب بحثين أحدهما بعنوان "التعصب السلفى الإسلامى الجزائرى" ، والثانى بعنوان "التعصب السلفى الإيرانى" ، ومن الواضح أن المستشرق الذى أعلن اسلامه يفتقر إلى الدقة فى الوصف والحكم ، إذ ساوى بين أنصار مذهب السنة فى الجزائر والشيعة فى إيران<sup>(١)</sup> . ويذهب الدكتور زكى نجيب محمود إلى القول بأن السلفية حركة مضادة للمستقبلية<sup>(٢)</sup> . ولعل موقف الدكتور زكى قد دفع الكاتب الصحفى فهمى هويدى إلى تعريف السلفية بأنها " دعوة للاستقالة من الحاضر والمستقبل ، والتحاقا بالماضى بفكره وشخصه وفعله ، إذ هى من هذا الباب تسحب المسلم من واقعه وتحوله إلى كائن مغترب فى الزمان " ، وينسب فهمى هويدى إلى السلفيين الدعوة إلى الاغتراب عن الحاضر ، ويرى أنهم يخرجون أنفسهم بهذا الاغتراب تلقائيا من دائرة خيارات الحاضر والمستقبل ، بل هم يفتالون المستقبل لصالح الذاكرة ، ويضحون بغد

(١) د. مصطفى حلمى : إسلام جارودى بين الحقيقة والافتراء . الإسكندرية ، دار

الدعوة ، ١٩٩٦ ، ص ٥٦

(٢) راجع مقالنا : موقف الدكتور زكى نجيب محمود من السلفية والمستقبلية ،

ضمن الكتاب التذكارى الذى أصدرته جامعة الكويت بمناسبة بلوغ د . زكى

الثمانين . الكويت ١٩٨٧

قادم لا محالة لأجل أمس لن يعود ، ويستخف الكاتب بأصحاب هذه الدعوة الماضوية (نسبة إلى الماضى) ويسخر من غربتهم<sup>(٣)</sup>.

أما الدكتور محمد عمارة فيزعم أن "مصطلح السلفية من المصطلحات التى يحيط بمضمونها الغموض"<sup>(٤)</sup>، ويتساءل : "أى سلف من أعلام الماضى وعلمائه أولئك الذين نصح سلفيين إذا نحن نهجنا نهجهم ، وعدنا للتلمذ على ما خلفوا لنا من آراء؟ هل هم سلف العصر المملوكى العثمانى ؟ عصر الركاسة والتخلف والجمود فى حضارتنا"<sup>(٥)</sup>. ويقول : "وبسبب من القداسة التى أضفاها المنهج السلفى على النصوص امتدت هذه القداسة إلى العصر الذى قبلت فيه تلك النصوص ، وشاع فى الحركة السلفية تعظيم الماضى ، وزاد ذلك التعظيم كلما ازداد هذا الماضى ايغالا فى القدم واقتربا من عصر صحابة رسول الله ﷺ ، ففتاوى الصحابة مقدمة على فتاوى التابعين وفتاوى التابعين أولى من فتاوى تابعى التابعين وهكذا ، وكلما كان العهد بالرسول أقرب كان الصواب أغلب ، فإن التفاوت بين علوم المتقدمين والمتأخرين كالتفاوت الذى بينهم فى الفضل والدين"<sup>(٦)</sup>. هكذا يضع علامة التعجب فى نهاية عبارته ، وفى موضع آخر من كتابه "التراث فى ضوء العقل" يكتب مقالا بعنوان "السلفية وخصومة العقل"<sup>(٧)</sup>.

فأما أن مصطلح السلفية غامض فليس هذا عيبا فى المذهب ، وإنما العيب فىمن لم يحاول فهم مدلوله ، وأما القداسة التى أضفاها المنهج السلفى على النصوص فما العيب فيها ؟ أليست النصوص التى يقدسها السلفيون هى من الكتاب والسنة ؟ فهل المطلوب ترك تقديسها والاستخفاف بها ؟ ولم التعجب من تفضيل عصر الصحابة ثم التابعين ثم تابعى التابعين ؟ أفليس هذا التفضيل والتعظيم قد ورد فيه

---

(٣) مقال بعنوان "غرباء الزمان والمكان تشر بجريدة الأهرام المصرية بتاريخ

١٩٨٩/٣/١٤

(٤) التراث فى ضوء العقل ، ص ٢٢٦

(٥) السابق . ص ١٤٤

(٦) السابق . ص ٢١٣

(٧) السابق ، ص ٢٢٤ - ٢٢٥



نص الحديث الصحيح " خير القرون قرنى ثم الذين يلونهم ثم الذين يلونهم " ؟  
(رواه الشيخان فى فضائل الصحابة ) أم أن الاحتجاج بهذا الحديث يعد فى نظر  
عمارة تقديسا للنصوص لايعول عليه ؟ وأما رأيه فى "السلفية وخصومة العقل " فهلا  
اطلع على كتاب عالم السلف الكبير ابن تيمية "درء تعارض العقل والنقل "؟

إن مجرد عنوان الكتاب يكفى للرد على ما ورد عن السلفية من افتراءات  
باطلة ، ومن المؤكد أن الكاتب قد اطلع على كتاب " أعلام الموقعين " لابن القيم ،  
لأنه ينقل عنه فى استخفاف وسخرية ما يزعم أنه يؤكد أن المنهج السلفى يجعل  
النصوص وحدها المصدر الوحيد لمعرفة كل شئ من أمور الدين والدنيا<sup>(٨)</sup>، فهل لم  
يطلع فى كتاب " أعلام الموقعين " على ذم ابن القيم للتقليد ، ودعوته للاجتهد ؟  
أفلم يطلع على ما فى مؤلفات ابن القيم وشيخه ابن تيمية من دعوة صريحة للانتفاع  
بما فى كتب الأوائل من علوم رياضية وطبيعية ؟ وأما حديثه عن " سلف العصر  
المملوكى " ، ووصفه لهذا العصر بأنه " عصر الركاسة والتخلف والجمود فى  
حضارتنا "، فلا يخفى ما فى هذا الحديث من إشارة خفية ، فهو يريد بسلف ذلك  
العصر ابن تيمية وتلميذه ابن القيم وتلاميذهما ، ويكفى للرد على ادانته الظالمة أن  
نتذكر دور سلف ذلك العصر فى الانتصار على التتار ، وفى هزيمة الصليبيين .

وأما الدكتور حسن حنفى فى كتابه " التراث والتجديد " فقد هاجم فيه  
المنهج السلفى ، وأما أسماء تجميد النص الدينى وتقييده بمرحلة ماضية من التاريخ .  
وغلا فى التأويل غلوا شديدا ، بلغ به حدا جعله يستخدم تعبيرات شاذة مثل " الله  
هو الحرية والأرض " ، ويقول : إن لفظ الله " ينطوى على تناقض داخلى " ، وأن  
لفظ "إسلام" فقد معناه الأسمى ... وينادى بالانتقال من العصر القديم " المتمركز  
حول الله " إلى العصر الحالى المتمركز حول الإنسان<sup>(٩)</sup> . ويقول : " نشأ التراث من  
مركز واحد وهو القرآن والسنة ، ولا يعنى هذان المصدران أى تقديس لهما أو  
للتراث ، بل هو مجرد وصف لواقع " <sup>(١٠)</sup> .

(٨) السابق ، ص ٢١٣

(٩) د.حسن حنفى : التراث والتجديد ، ص ١٤٩ ، نقلا عن د . فؤاد زكريا

(١٠) السابق ، ص ١٣٧

ويقول حسن حنفى : " ...فمعنى الإلحاد فى الحضارة الغربية يعنى الإيمان فى تراثنا القديم " ، وفى موضع آخر يقول : " فالإلحاد هو المعنى الأصلى للإيمان لا معنى المضاد ، والإيمان هو المعنى الذى تراوده العرف حتى أصبح بعيدا للغاية عن المعنى الأصلى ، إن لم يكن فقداله " .

ويقول أيضا : " ليس للعقائد صدق داخلى فى ذاتها ، بل صدقها هو مدى أثرها فى الحياة العملية ، وتغييرها للواقع ، فالعقائد هى موجّهات للسلوك ، وبواعث عليه لأكثر ، وليس لها أى مقابل مادية فى العالم الخارجى كحوادث تاريخية أو أشخاص أو مؤسسات " . ويقول كذلك : " ليس المقصود من الوحي إثبات موجود . مطلق غنى لا يحتاج إلى الغير ، بل المقصود منه تطوير الواقع فى اللحظة التاريخية التى نمر بها " (١١) .

وأخيرا نجد تعبيرا مثل " العلمانية إذن هى أساس الوحي ، فالوحي علمانى فى جوهره ، والدينية طارئة عليه من صنع التاريخ ، تظهر فى لحظات تخلف المجتمعات وتوقفها عن التطور " (١٢) .

هذه النصوص التى اقتبسها الدكتور فؤاد زكريا من أقوال حسن حنفى تقدم لنا فكرة عن الجو العلقى الذى يعيش فيه ، ويتساءل فؤاد زكريا : إذا فرضنا أن مؤرخا أراد فى المستقبل أن يحدد الموقف العام لحسن حنفى ، فهل سيظل هذا المؤرخ محتفظا بقواه العقلية سليمة بعد أن يتراقص مع كاتبنا فى حلقة المتناقضات الجنونية التى تدور فيها معالجته للموضوعات ؟ وكيف يستطيع عقل واحد أن يجمع بين هذه المتناقضات (١٣) .

وللدكتور فؤاد زكريا مقال بعنوان " مستقبل الأصولية الإسلامية " (١٤) ، يستنكر فيه بشدة إشادة حسن حنفى بأصالة الفقهاء القدامى ، ووصفه لهم بأنهم أهل نقل

---

(١١) السابق ص ٦٦ - ٦٧

(١٢) السابق ، ص ٦٩

(١٣) د. فؤاد زكريا : الحقيقة والوهم فى الحركة الإسلامية المعاصرة ، القاهرة .

دار الفكر للدراسات والنشر والتوزيع ، ١٩٨٦ ، ص ٥٦ - ٥٧

(١٤) انظر المقال فى كتابه السابق : الحقيقة والوهم ... ص ٥٢ وما بعدها

لاعقل ، وبأنهم كانوا يحافظون على " النص الخام"<sup>(١٥)</sup> من التأويل ، ويذهب فؤاد زكريا إلى أن ثمت تناقضا صارخا بين هذا القول لحسن حنفى وبين قوله عنهم : إنهم كانوا يقدمون اجابات إسلامية لقضايا عصرهم ، ويثبتون قدرة الإسلام على قبول التحدى العصرى ، ويزعم فؤاد زكريا أن من يتمسك بحرفية النص الخام ، ويرفض العقل متمسكا بالنقل ، لن يكون قادرا على قبول أى تحد عصرى ، ولا راغبا فى ذلك.

ويستكر فؤاد زكريا وصف الفقهاء بأنهم حراس العقيدة ، وإنما هم على حد قوله : سجانون يحبسون العقيدة فى كهوف التخلف ، ويحجبون عنها نور العقل ، ويصف موقفهم بأنه شديد الرجعية ، لأنه يقوم على التمسك بحرفية النص ، ورفض العقل والتحديث ، ورفض العلوم التى يستخدم فيها حد أدنى من العقل كأصول الدين وأصول الفقه .

### الرد على خصوم السلفية :

يمكن تفنيد أهم مزاعم أعداء السلفية فيما يأتى :

#### ١ - وضوح منهج السلف ومذهبهم :

أما عن الخلط فى تحديد مفهوم السلفية ، أو وصفه بالغموض ، فلعل الصفحات القادمة توضح لمن إلتبس عليه هذا المصطلح أبرز معالم منهج السلف ومذهبهم .

#### ٢ - دحض القول بخصومة السلفية للعقل :

وأما الزعم بأن علماء السلف والفقهاء أهل نقل لاعقل ، وأنهم يرفضون العقل وأحكامه ، فإنما هو محض افتراء ، إذ سيتبين لنا عند عرض منهج السلف أنهم كانوا أهل نقل وعقل فى آن واحد ، وأنهم أعلنوا درء تعارض العقل والنقل .

#### ٣ - جهود علماء السلف فى علمى أصول الدين وأصول الفقه :

هل رفض أئمة الفقه وعلماء السلف علم أصول الدين وعلم أصول الفقه لما يستند إليه هذان العلمان من أحكام عقلية ؟ أما أن الفقهاء رفضوا علم أصول الفقه فلا أعرف عبارة يتجسد فيها التناقض بصورة أوضح من هذه العبارة ، ولا أفهم كيف رفض

---

<sup>(١٥)</sup> الدعوة إلى الخروج عن النص مرفوضة حتى فى قانون الرقابة على

المصنفات الفنية !



الفقهاء علما هم الدين أسسوه وأقاموه على أكتافهم ؟ إننا إذا تتبعنا نشأة علم أصول الفقه ، لتبين لنا أنه نشأ مع علم الفقه ، وإن كان الفقه قد دون قبله . يقول الشيخ أبو زهرة : " لأنه حيث يكون فقه يكون حتما منهاج للاستنباط ، وحيث كان منهاج يكون حتما لا محالة أصول الفقه " (١٦) ، فلقد بدأ فقهاء الصحابة من أمثال عبد الله بن مسعود ، وعلى بن أبي طالب ، وعمر بن الخطاب يضعون قواعد علم أصول الفقه ، ثم أضاف التابعون إليها عناصر متعددة ، فأخذ مجال هذا العلم يتسع ، وكان من التابعين من ينهج منهاج القياس مثل إبراهيم النخعي وغيره من فقهاء العراق ، وبعد عصر التابعين عصر الأئمة المجتهدين . وفيه نجد المناهج الفقهية تتميز بشكل أوضح ، فإذا وصلنا إلى الشافعي نجده يقوم بتدوين هذا العلم ، بعد أن نضج في صورة كاملة على يديه ، وعلى أيدي تلاميذه من بعده ، فإذا كان علم أصول الفقه قد وضعه إمام الفقه الكبير الشافعي ، فليت شعري كيف يعقل القول : إن الفقهاء رفضوا هذا العلم ؟ وإذا كانوا رفضوه فمن ذا الذي اشتغل به ؟

وأما أن الفقهاء رفضوا علم أصول الدين لما في هذا العلم من نزعة عقلية . فليس أدل على فساد هذا الزعم مما بين أيدينا من مصنفات عالم السلف المفترى عليه ابن تيمية ، وبخاصة رسالته " في أصول الدين " التي كتبها ردا على سؤال يستسفر فيه صاحبه عن الخوض في مسائل أصول الدين : هل هو جائز أم لا ؟ فبين ابن تيمية للسائل أنه لا يجوز أن ينهى بحال عن معرفة حقيقية أصول الدين ، ويرفع شيخ الاسلام ابن تيمية منزلة علم أصول الدين حتى يضعه في قمة العلوم جميعا . وفي مصنف آخر يذهب ابن تيمية إلى أن معرفة أصول الدين كمعرفة الله تعالى وأسمائه وصفاته ، إنما هي أساس الهداية ، وهي أفضل وأوجب ما اكتسبته القلوب ، وحصلته النفوس ، وأدركته العقول ، وقد كان المسلمون الأولون عالمين بها ، إذ كيف يكون المتأخرون أعلم في المسائل الاعتقادية من السابقين الأولين ؟ فالظن بأن طريقة السلف هي مجرد الإيمان بالآفاظ القرآن والحديث ، من غير فقه لذلك . بينما طريقة الخلف هي استخراج معاني النصوص ، إنما هو ظن فاسد ، يؤدي إلى

---

(١٦) أبو زهرة : أصول الفقه ، ص ٨ - ١٠

الاعتقاد الخاطيء بأن المسلمين الأولين كانوا قوما أميين ، بمنزلة الصالحين من العامة ، لم يتبحروا في حقائق العلم الإلهي ، ولم يتفطنوا لدقائقه<sup>(١٧)</sup>.

وبين أيدينا مجموعة ضخمة من المؤلفات التي كتبها علماء السلف في مسائل أصول الدين<sup>(١٨)</sup>، مما يثبت تهافت القول برفض الفقهاء وعلماء السنة لعلم أصول الدين .

#### ٤ - التعصب السلفي وهم باطل :

هل كان الفقهاء وعلماء السلف سجانون يجسون العقيدة في كهوف التخلف ، ويتسمون بالجمود والتعصب ! يقول ابن تيمية " كان أكثر علماء السنة على أن التقليد في الشرائع لا يجوز إلا لمن عجز عن الاستدلال . هذا منصوص الشافعي وأحمد ، وعليه أصحابنا ، وما حكى عن أحمد من تجويز تقليد العالم للعالم ، غلط عليه<sup>(١٩)</sup> ومنهج علماء السلف يقوم على التمييز الحاسم بين الثوابت والمتغيرات ، فالأخيرة موضع اجتهاد ، وهي ما لا يوجد فيها نص من الأحكام الفقهية والأمور الدنيوية لقوله ﷺ : " أنتم أعلم بأمور دنياكم<sup>(٢٠)</sup> .

أما المسائل الاعتقادية ، أو أصول الإيمان فهي من الأمور الثابتة التي لا يمكن تصور أن يلحقها تطور ، ومستحيل توقع أن يطرأ عليها تغير ، وكل تحريف أو تبديل فهو بدعة ، والبدع بريد الكفر . إن أصول الإيمان بمثابة الدعائم التي يقوم عليها البنيان الديني والدنيوي ، ومن ثم وجب الحفاظ على استقامة هذه الدعائم ، حتى لا يؤدي انحرافها إلى انهيار البنيان ، ومثل من يظن بأن حرص علماء السلف على استقامة الأصول الإيمانية هو ضرب من التزمّت ، أو الدعوة إلى الجمود ، كمثل من يظن أنه من التزمّت أو الجمود أن يحرص المهندس على أن يقيم دعائم بنيانه

(١٧) ابن تيمية : الفتاوى الحموية الكبرى ، ص ٥ - ٨

(١٨) راجع قائمة بأهم هذه المؤلفات في شرح العقيدة الطحاوية ، مقدمة

المحققين : ١ / ٦ - ٧ الهامش

(١٩) منهاج السنة : ٢ / ١٨٠

(٢٠) وفي رواية مسلم " أنتم أعلم بدنياكم " ( كتاب الفضائل ، باب وجوب امتثال

ما قاله شرعا )

على قوائم مقدارها ٩٠ درجة ، لأقل درجة ولا أكثر ولو أن انحرافا طفيفا سمح به هذا المهندس ، لظهرت خطورته شيئا فشيئا كلما ارتفع البنيان طبقا جديدا ، فإذا تصورنا استمرار ارتفاعه حتى يصبح ناطحة سحاب ، فإن ميل الجدران درجة واحدة ، قد يؤدي إلى انهيار البنيان برمته .

ولأهمية بيان هذه المسألة المنهجية ، أسوق مثالا آخر عسى أن يفسر لنا تمسك السلفيين بالأصول الاعتقادية وحراستها من تشويش أهل البدع . هب أن سفينة في عرض البحر ، أو طائرة تحلق في السماء ، فيتعين على قائدها أن يوجهها شطر المكان المنشود . فإن لم يحرص القائد على تحديد مساره بدقة ، فإن الخطأ الطفيف الذي يقع فيه في بداية الرحلة ، لايزال يزداد زيادة مطردة حتى يجد نفسه ومن معه في نهاية الرحلة ، في بلد غير البلد المقصود . أفليس من سقط القول أن يوصف هذا القائد بالتزمت لحرصه الشديد على عدم الانحراف عن المسار الصحيح ؟ وهكذا حرص علماء السلف على حفظ العقيدة في صورة نقية صافية ، وقاوموا بشدة جميع محاولات الانحراف عن المسار الصحيح الذي بدأ به المسلمون الأول المسيرة ، فانطلقوا من بداية واحدة ، يؤمنون بعقيدة واحدة ، وردت في كتاب واحد ، نزل على رسول واحد ، بينها وفصلها وشرحها ، وبعد أن أكمل الله الدين ، وأبلغ الرسول ما أنزل إليه من ربه ، ظهرت في الأمة الإسلامية العوامل المختلفة التي فرقت عقائد المسلمين على نحو ما بينا في الفصل السابق .

#### ٥ - درء التعارض بين السلفية و المستقبلية :

هل السلفية حركة مضادة للمستقبلية ، ودعوة للتخلف الحضارى . وتيار مضاد للتحديث ؟ وهل المنهج السلفى عاجز عن مواجهة تحديات العصر الحديث ؟ إن مروجى هذه الاتهامات هم طائفة من المفكرين الذين يتخذون من الحضارة الغربية الحديثة مثلا أعلى يجب أن يحتذى إن أردنا لأمتنا نهضة وتقدما ، ويخشون أن يكون المنهج السلفى معوقا للتقدم المنشود ، إنهم يخافون شبح التجربة الغربية التي أثبتت أن العلاقة بين قوة الدين وازدهار الحضارة إنما هي علاقة عكسية . إذ عندما كانت قبضة رجال الكنيسة على الدولة قوية صاحبها ظلام فكرى خيم على أوروبا في العصر الوسيط ، وعندما نجح الثوار العلمانيون في تهيمش مكانة الدين في المجتمعات الأوروبية في العصر الحديث ، أدى ذلك إلى ما نشاهده اليوم من نهضة حضارية تزدهر باضطرد .



بيد أن التجربة التاريخية الإسلامية تسير في تيار مضاد للمسيرة الغربية ، ذلك لأن العلاقة بين قوة الإسلام والنهضة العلمية إنما هي علاقة طردية ، إذ أن الدين قوة تدفع المسلمين دفعا إلى التفوق في شتى ميادين العلوم المختلفة ، بما فيها العلوم التي يقوم عليها الجانب الايجابي من الحضارة الغربية المعاصرة ، أعنى جانب التقدم العلمى والتقنى ( التكنولوجى ) . أليس هذا الجانب يقوم على تطبيق المنهج التجريبي ، والاهتمام بالعلوم الرياضية والطبيعية والحيوية ؟ مما لا شك فيه أن من يقف حجر عثرة في طريق هذه العلوم يستحق أن يوصف بالتخلف والجمود والرجعية وغير ذلك من ألقاب الدم .

ولكن هل السلفيون المحافظون على نقاء عقيدتهم وثباتها هم أعداء لعلوم التقدم الحضارى ؟ هل هم " ماضويون " يضحون بغد قادم لأجل أمس لا يعود على حد تعبير الصحفى المار ذكره ؟ حقا لقد كان علماء السلف ماضويين ولكنهم كانوا أيضا مستقبلين في آن واحد . ماضويون بتمسكهم بعقيدة السلف الصالح : مستقبلون لأنهم حملوا راية الانفتاح الحضارى ، وذلك بدعوتهم إلى الاهتمام بالمنهج التجريبي ، والانتفاع بالعلوم الطبيعية والرياضية ، بغض النظر عن عقائد أصحابها أو توجهاتهم الفكرية ، وعالم السلف الكبير . المفترى عليه . ابن تيمية خير شاهد على ذلك .

إن ابن تيمية الذى كفر الفلاسفة لم يهاجمهم إلا فيما يتعلق بآرائهم فى مشكلة الألوهية ، وفى قبولهم للمنطق الأرسطوطاليسى ، ولكنه لم يستهجن اشتغالهم بالعلوم الطبيعية والرياضية ، بل أثنى على جهودهم فى هذين المجالين ، وأعلن أن موقفهم من هذه العلوم أصوب من موقف المتكلمين الذين أعرضوا عن الطبيعيات والرياضيات . ويقول ابن تيمية " ونحن لا نقدح فيما علم من الأمور الطبيعية والرياضية"<sup>(٢١)</sup> ، لقد كان ابن تيمية ذا روح نقدية ، فحص بها علوم فلاسفة اليونان والإسلام جميعا . فرفض ما تضمنته من عناصر مخالفة للعقيدة الإسلامية ولكنه لم يرفض علومهم برمتها ، بل استوصب العلوم الطبيعية والرياضية ، واستنكر كل محاولة للطنن فيها من جانب المتكلمين ، مثل انكار كثير منهم للعديد من المسائل الرياضية

---

(٢١) ابن تيمية : الرد على المنطقيين ، ص ٣١١

أو الفلكية كاستدارة الفلك وغيرها<sup>(٢٢)</sup>، فهذه العلوم عقلية محضة . على حد تعبيره .  
وليس فيها تقليد لقائل ، وإنما تعلم بمجرد العقل ، ويجب التحاكم فيها إلى موجب  
العقل الصريح<sup>(٢٣)</sup>.

ويعترف ابن تيمية بجهود أرسطوطاليس وأتباعه في العلوم الطبيعية ، فيقول  
" لهم في الطبيعيات كلام غالبه جيد ، وهو كلام كثير واسع ، ولهم عقول عرفوا بها  
ذلك ، وهم يقصدون الحق ، ولا يظهر عليهم العناد لكنهم جهال بالعلم الإلهي إلى  
الغاية ، ليس عندهم منه إلا قليل ، كثير الخطأ"<sup>(٢٤)</sup>.

أما العلوم الرياضية، فهي في نظر ابن تيمية نافعة للفرد والمجتمع على  
السواء، وهي يقينية لأنها علوم برهانية، سالمة عن الفساد، لا يدخل فيها غلط، ولا  
تحتل تناقض وهي ضرورية في العلم، وواجبة القبول<sup>(٢٥)</sup>.

ويذهب ابن تيمية إلى أن الأطباء وأهل الهندسة من أذكى الناس ، ولهم  
علوم صحيحة طبية وحسابية ، وإن كان ضل منهم طوائف في الأمور الإلهية ، فذلك  
لا يستلزم أن يضلوا في الأمور المتعلقة بالعلوم الطبيعية كالطب والرياضية كالحساب  
فمن حكى عن مثل أرسطو أو جالينوس أو غيرهما قولاً في الطبيعيات ظاهر  
البطلان، علم أنه غلط في النقل عليه ، إن لم يكن تعمد الكذب عليه ، بل إن محمد  
ابن ركريا الرازي . مع إحداه في الإلهيات والنبوات . فالرجل من أعلم الناس  
بالطب، حتى قيل له "جالينوس الإسلام" فمن ذكر عنه في الطب قولاً يظهر فساد  
لمبتدئ الأطباء كان غالطاً عليه<sup>(٢٦)</sup>.

وإذا كان فلاسفة الإسلام من أمثال الكندي<sup>(٢٧)</sup>، وابن سينا<sup>(٢٨)</sup>، ومسكويه<sup>(٢٩)</sup>،  
قد وضعوا ترتيباً تصاعدياً للعلوم النظرية ، يبدأ بالأسفل ، وهو العلم الطبيعي ، ثم  
العلم الأوسط وهو الرياضي ، وأخيراً العلم الأعلى وهو العلم الإلهي ، فإن ابن تيمية

(٢٢) السابق ، ص ١٠٥

(٢٣) السابق ، ص ٢٠٨

(٢٤) السابق ، ص ١٤٣

(٢٥) السابق ، ص ١٣٣ وما بعدها

(٢٦) ابن تيمية : منهاج السنة : ٢ / ٤٥٨ - ٤٥٩

(٢٧) ابن زيدون : سرح العيون ، ص ١٥٩

(٢٨) ابن سينا : في أقسام العلوم العقلية ، تسع رسائل ، ص ١٠٥ - ١٠٧

(٢٩) مسكويه : الفوز الأصغر ، ص ٥٩

يرفض هذا الترتيب ، ويعدده ضربا من قلب الحقائق ، ويذهب إلى أن العلم الطبيعي هو أشرف علوم الفلاسفة ، لأنه يخضع للمنهج التجريبي الذي يدرس الأجسام الموجودة في الخارج ، ثم يليه في المرتبة العلم الرياضي ، وأخيرا تأتي آراء الفلاسفة التخمينية في العلم الإلهي تحتل أدنى منزلة في قائمة علوم الفلاسفة<sup>(٢٠)</sup>.

هذا هو عالم السلف الكبير ابن تيمية ، يعترف لخصومه بفضلهم في مجالات العلوم الطبيعية والرياضية التي هي من أهم عوامل الازدهار الحضاري المعاصر ، ويشهد لأعدائه بجهودهم الإيجابية المثمرة ، ولم يمنعه تكفيره إياهم في المسائل الاعتقادية ، من المطالبة بالانتفاع بعلومهم التجريبية والاستدلالية ، لأنها لا تتعارض مع الدين ، بل إن الدين يدعو إلى الاشتغال بها ، كما يصرح بوجوب قبولها ، لأنها تعلم بالعقل ، ولا ينبغي رفض أحكام العقل .

أفليس من الظلم والتجنى على شيخ الإسلام ابن تيمية أن نعدده مسئولا عن التخلف العلمي ، وداعية إلى الجمود ، ونرمي مذهبه السلفي بالعجز عن تقديم حلول للقضايا المستحدثة ؟ لقد حدد شيخنا السلفي بدقة المسالك التي ينبغي أن يسلكها من يتصدى لعلاج المشكلات المثارة ، فإذا كانت تنتمي إلى الثوابت كمسائل العقيدة ، فينبغي بحثها في مظانها : الكتاب والسنة والاجماع مع الاقرار بأن هذه المصادر لا تتعارض البتة مع العقل ، أما إذا كانت المشكلة المطروحة تتعلق بأحد مجالات العلوم التجريبية أو الرياضية ، فيتعين بحثها في ضوء هذه العلوم وفهمها بالعقل . وجاء تلميذه ابن قيم الجوزية فسار على المنهاج السلفي ، وتولى مهمة حراسة العقيدة وحمايتها من المؤثرات الدخيلة . ولكن سلفيته لم تمنعه من الانتفاع بالعلوم التجريبية بصرف النظر عن مصدرها ، وها هي كتبه بين أيدينا يستعين في تصنيفها بعلوم الأطباء القدماء من أمثال بقراط وجالينوس<sup>(٢١)</sup>.

أما نقد ابن تيمية للمنطق الأرسطوطاليسي ، فكان نتيجة اهتمام الشيخ السلفي بالمنهج الاستقرائي الذي يرجع إليه الفضل في تقدم علومنا التجريبية المعاصرة ، ولم يحفل أرسطوطاليس كثيرا بالاستقراء ، وهو أسلوب الذهن الذي يسير

(٢٠) ابن تيمية : الرد على المنطقيين ، ص ١٢٢ - ١٣٥

(٢١) ابن القيم : تحفه المودود . راجع البابين الأخيرين السادس عشر والسابع

عشر . وكذلك راجع كتابه الطب النبوي



من الجزئى إلى الكلى ، أما المنهج الاستنباطى فهو على العكس ، أسلوب الدهن الذى يسير من الكلى إلى الجزئى ، وهو الذى حظى بعناية المعلم الأول ، ولكن المنهج الاستنباطى عديم الجدوى فى نظر ابن تيمية ، وليس فيه فائدة علمية . على حد قوله . لأنه يقوم على القضايا الكلية التى "يمكن العلم بكل واحد منها بما هو أيسر من قياسهم ( أى قياس المشائين ) فلا تعلم كلية بقياسهم إلا والعلم بجزئياتها ممكن بدون قياسهم الشمولى ، وربما كان أيسر"<sup>(٣٢)</sup>.

ويذهب ابن تيمية إلى أن الحس يدرك المعينات أولا ، ثم ينتقل منها إلى القضايا الكلية العامة ، فإن الإنسان يرى هذا الإنسان ، وهذا الانسان ، وهذا الإنسان ، ويرى أن هذا حساس متحرك بالارادة ناطق ، وهذا هكذا ، وهذا هكذا ، فيقضى قضاء عاما أن كل إنسان حساس متحرك بالارادة ناطق"<sup>(٣٣)</sup>. إذن "فالكليات فى النفس تقع بعد معرفة الجزئيات المعينة"<sup>(٣٤)</sup>. أى أن استنباط قضية جزئية من قضية كلية لا يفيد علما جديدا ، لأننا لم نتوصل إلى القضية الكلية إلا بعد استقراء للجزئيات الداخلة فيها ، فالعلم بالجزئيات سابق على العلم بالكليات .

فأين التخلف الحضارى فى المنهج السلفى ؟ وأى عداء للعقل فى الدعوة السلفية ؟ وأين المعوقات التى قيل إن السلفيين يضعونها فى طريق التقدم العلمى والازدهار الحضارى ؟

ومن مظاهر سوء الفهم للسلفية والتجنى عليها ، الظن بأن ترجيح النقل على العقل سمة عامة للسلفية فى جميع المجالات ، فيقال إن "التربية السلفية" تقوم على تلقين الطلاب علوم السابقين حفظا ، دون اكتراث بتنمية عقولهم فهما ، وليس أدل على فساد هذا الظن من تأمل موقف عالم السلف ابن تيمية من العلوم الطبيعية والرياضية كما عرضناه مندهنية ، وفى الفصل القادم سيتبين لنا أن المنهج السلفى يقوم حقا على تقديم النقل على العقل ، ولكن هذا المنهج يقتصر فقط على مجالى العقيدة والشريعة.

---

(٣٢) الرد على المنطقيين ، ص ١٥١ - ١٥٢

(٣٣) السابق ، ص ٣٦٧

(٣٤) السابق ، ص ٣٦٨

## مصادرها في الكتابة عن السلفية :

نعرض في هذا الفصل لمنهج السلفيين ومذهبيهم ، ونستند في الكتابة عن هذا الموضوع إلى مؤلفات لبعض علماء العقيدة السلفية الخالصة ، ومن أهم هؤلاء العلماء مايلي :

### ١ - ابن خزيمة (٢٢٣ - ٣١١ هـ) :

هو<sup>(٣٥)</sup> إمام الأئمة ، الفقيه الشافعي الحافظ أبو بكر محمد بن اسحق بن خزيمة السلمى النيسابورى ولد في شهر صفر سنة ثلاث وعشرين ومائتين بنيسابور ، ونشأ بها ، وعنى بالحديث منذ حداثة ، فسمع بنيسابور عالم خراسان الكبير اسحق بن راهويه (ت. سنة ٢٢٨) ، والحافظ محمد بن حميد بن حبان (ت. سنة ٢٣٠) ، ولكنه لم يحدث عنهما ، لأنه سمع منهما وهو صغير .

وبدأ رحلاته لطلب العلم وهو في السابعة عشر من عمره ، فسمع من عدد كبير من علماء الحديث في مرو ، والري ، والشام ، والجزيرة ، ومصر ، وواسط ، والبصرة ، والكوفة . وممن سمع الحديث منهم البخارى ومسلم ، وروى عنه جماعة من مشايخه ، ومنهم الشيخان خارج الصحيحين .

توفي ابن خزيمة . رحمه الله . ليلة السبت الثانى من ذى القعدة سنة احدى عشرة وثلاثمائة .

ولابن خزيمة مؤلفات تزيد على مائة وأربعين ، طبع منها كتابان : أحدهما صحيح ابن خزيمة ، وقد قام بتحقيق أجزاء منه الأعظمى ، وما زال الباقي منه مفقودا . وأما الكتاب الآخر الذى طبع مرارا فهو كتاب "التوحيد وإثبات صفات الرب" ، وهو أحد المصادر التى سنعمل عليها في دراستنا هذه ، لأنه يتضمن عقيدة السلف مدعمة بالحجج الشرعية والبراهين العقلية .

---

<sup>(٣٥)</sup> انظر ترجمته في طبقات الشافعية للسبكي : ٣ / ١١ وما بعدها ، د. محمد

مصطفى الأعظمى : مقدمة لكتاب صحيح ابن خزيمة ، ط ٣ بيروت ، المكتب

الإسلامى ، ١٤٠١ هـ : ١ / ٧ وما بعدها ، د. خليل هراس : مقدمته لكتاب

التوحيد لابن خزيمة ، ص أ وما بعدها ، د. عبد العزيز الشهوان مقدمة

تحقيقه لنفس الكتاب

## ٢ - أبو بكر الآجری (ت. سنة ٣٦٠هـ) :

هو<sup>(٣٦)</sup> الإمام المحدث محمد بن الحسين بن عبد الله البغدادي ، صاحب التصانيف الكثيرة ، وقد اعتمدنا هنا على كتابه " الشريعة في السنة " تحقيق محمد حامد الفقى ، طبع بيروت ١٩٨٣ .

## ٣ - ابن بطّة ( ٣٠٤ - ٣٨٩ هـ ) :

هو<sup>(٣٧)</sup> الإمام الفقيه الحنبلي الحافظ أبو عبد الله عبيد الله ... المعروف بابن بطّة العكبرى ، نسبة إلى بلدة " عكبر " على الجانب الشرقى لنهر دجلة ، ولد يوم الاثنين لأربع خلون من شهر شوال لسنة أربع وثلاثمائة ، ونشأ في بيت علم ، إذ كان والده من رواد الحديث .

طوف في البلاد لطلب العلم ، فنبغ في شتى العلوم ، وبخاصة علم الحديث والعقيدة والفقه ، وأثنى عليه العلماء الأكابر ، ثم تفرغ للتدريس والتصنيف ، وبلغت تصانيفه نحواً من مائة مصنف .

وتوفى في اليوم العاشر من شهر المحرم لسنة سبع وثمانين وثلاثمائة . ودفن في مسقط رأسه عكبر .

من أهم مؤلفاته وأكبرها كتاب " الإبانة عن شريعة الفرقة الناجية ومجانبة الفرق المذمومة " أو " الإبانة الكبرى " ، ويعد هذا الكتاب من أكبر موسوعات أهل السنة والجماعة ، وإن لم يخل من بعض الأحاديث الضعيفة ، وقد تم تحقيق أجزاء

---

(٣٦) انظر ترجمته في تاريخ بغداد للخطيب : ٢ / ٢٤٣ ، طبقات الحفاظ : ٣ /

١٣٩ ، ابن خلكان : ٢ / ٤١٩ ، الفهرست لابن النديم

(٣٧) ومن مصادر ترجمته : تاريخ بغداد : ١٠ / ٣٧١ - ٣٧٥ ، طبقات

الحنابلة : ٢ / ١٤٤ - ١٥٣ ، المنتظم : ١٤ / ٣٩٠ - ٣٩٣ ، الكامل في

التاريخ : ٩ / ١٣٧ ، سير أعلام النبلاء : ١٦ / ٥٢٩ - ٥٣٣ ، ميزان

الاعتدال : ٣ / ١٥ ، البداية والنهاية : ١١ / ٣٢١ - ٣٢٢ ، شذرات الذهب :

٣ / ١٢٢ - ١٢٤



من هذا السفر الكبير فى أربع رسائل للدكتوراه<sup>(٣٨)</sup>، وطبع بعضها، وسأقل من أحدها بعض نصوص من مخطوط كتاب الإبانة لابن بطة .

#### ٤ - ابن تيمية (٦٦١ - ٧٢٨ هـ) :

هو<sup>(٣٩)</sup> شيخ الإسلام تقي الدين أبو العباس أحمد بن عبد الحليم ... بن تيمية ، ولد فى حران فى العاشر من ربيع الأول لسنة احدى وستين وستمائة ، ونبت فى أسرة سلفية اشتهرت بالعلم والفضل .

وحصل معظم العلوم السائدة فى عصره ، وهو لم يبلغ بعد سن العشرين ، فقد كانت له قدرة كبيرة على الحفظ والاستيعاب ، وشهد له المؤرخون بأنه كان أمة وحده ، وفردا حتى نزل لحده ، جاء فى عصر مأهول بالعلماء ، فبرز عليهم فى كل علم ، واشتهر بغزارة المعرفة ، وسعة الاطلاع ، وشدة الذكاء ، وحصافة الرأى ، جمع بين العلوم الشرعية والعلوم العقلية ، وكان على معرفه لا نظير لها بالملل والنحل ، وآراء المتكلمين على اختلاف فرقهم ، ومذاهب الفلاسفة على تباين آرائهم ، فضلا عن ثقافته الواسعة فى علوم اللغة العربية وآدابها ، وبراعته فى المناظرة ، وقوة الحجة ، لا يعرف أنه ناظر أحدا فانقطع معه ، ولا تكلم فى علم شرعى أو غيره إلا فاق فيه أهله .

توفى . رحمه الله . فى شهر ذى القعدة سنة ثمان وعشرين وسبعمائة ، بعد أن ترك ثروة ضخمة من المصنفات ، أفدنا من كثير منها فى كتابنا عن الشيخ السلفى ، وفيما نكتبه أيضا فى هذا الباب .

#### ٥ - ابن القيم (٦٩١ - ٧٥١ هـ) :

هو<sup>(٤٠)</sup> الإمام السلفى أبو عبد الله شمس الدين محمد بن أبى بكر بن أيوب ... الشهير بابن قيم الجوزية ، ولد فى شهر صفر سنة احدى وتسعين وستمائة ، ونشأ فى بيت علم ، إذ كان والده قيما لحدى مدارس الحنابلة بدمشق ، وهى

---

(٣٨) وقد شاركت فى مناقشة احدى هذه الرسائل وهى التى أعدها الباحث / حمد بن عبد المحسن التويجى

(٣٩) راجع كتابنا : ابن تيمية وموقفه من الفكر الفلسفى ، ط ٢ - الإسكندرية ، دار الدعوة ، ١٩٨٧

(٤٠) من مصادر ترجمته : الوافى بالوفيات : ٢ / ٢٧٠ ، الدرر الكامنة : ٢١ / ٤ ،

شذرات الذهب : ٦ / ١٦٨ ، البداية والنهاية : ١٤ / ٢٠٢ ، طبقات

المفسرين : ٩٣ / ٢ ، البدر الطالع : ٢ / ١٤٣

المعروفة بالجوزية ، نسبة لمؤسسها أبي الفرج عبد الرحمن بن الجوزي ، ومن هذه المدرسة بدأ ابن القيم رحلته في طلب العلم ، ثم تتلمذ على عدد كبير من شيوخ عصره وعلمائه ، وفي مقدمتهم شيخ الإسلام ابن تيمية الذي ارتبط به ارتباطا شديدا .  
توفي . رحمه الله . في دمشق في شهر رجب سنة احدى وخمسين وسبعمائة ، بعد أن ترك عددا كبيرا من تلاميذه ، ومنهم ابن كثير (ت. سنة ٧٢٤) ، وابن رجب (ت. سنة ٧٩٥) ، وابن أبي العز (ت. سنة ٧٩٢) ، كما أثرى ابن القيم المكتبة الإسلامية بمؤلفاته الكثيرة الباهرة ، التي سنعمل على بعضها في عرضنا للسلفية .

#### ٦ - ابن أبي العز (٧٣١ - ٧٩٢ هـ) :

هو الإمام أبو الحسن علي بن علاء الدين ... الدمشقي الحنفي ، ولد سنة احدى وثلاثين وسبعمائة في أسرة عرفت بالعلم ، وكان من شيوخه ابن قيم الجوزية والحافظ ابن كثير ، وتوفي في سنة اثنتين وتسعين وسبعمائة ، ويعد امتدادا لمدرسة شيخ الإسلام ابن تيمية ، فقد قرأ كل ما كتبه صاحب المدرسة وتلميذه العلامة ابن القيم في مجال العقيدة واستوعبه .

ومن أهم تصانيفه شرحه للرسالة الطحاوية التي كتبها الإمام أبو جعفر الطحاوي<sup>(٤١)</sup>.

وقد تصدى لشرح هذه الرسالة غير واحد من أهل العلم ، إلا أن الشرح المطابق لمذهب السلف هو شرح العلامة ابن أبي العز قال عن شرحه لها : " وقد أحببت أن أشرحها سالكاً طريق السلف في عباراتهم ، وأنسج على منوالهم ... " <sup>(٤٢)</sup> ، وطبع هذا الشرح بأكثر من تحقيق<sup>(٤٣)</sup> مرارا .

<sup>(٤١)</sup> هو الإمام أبو جعفر أحمد بن محمد سلامة ... المصري الطحاوي ، نسبة إلى طحا قرية من قرى الصعيد بمصر ، ولد سنة ٢٣٩ وتوفي سنة ٣٢٢ ، وكان حنفيا في مذهبه الفقهي ، سلفيا في عقيدته

<sup>(٤٢)</sup> شرح العقيدة الطحاوية : ١ / ٢٠

<sup>(٤٣)</sup> ومنها طبعة جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية بتحقيق مديرها الأسبق د. عبد الله بن عبد المحسن التركي وشعيب الأرنؤوط ، وشرح العقيدة الطحاوية هو الكتاب المقرر في العقيدة ، منذ سنوات عديدة على طلاب الجامعة المذكورة

# الفصل الأول

## المنهج السلفى

- .السلف : لغة واصطلاحاً
- . أهل السنة والجماعة والألقاب الأخرى
- . منهج علماء السلف فى تلقى العقيدة وتقريرها
- . رفض السلف لمناهج المتكلمين
- . أبرز سمات المنهج السلفى





## السلف - لغة واصطلاحاً :

لفظ " سَلَفَ " يعنى لغة : تَقَدَّمَ أو سَبَقَ أو مَضَى . قال تعالى ﴿ فَلَهُ مَا سَلَفَ ﴾ ( البقرة/ ٢٧٥ ) ، وسلف الرجل : آباؤه المتقدمون ، فالسلف هم المتقدمون من الآباء وذوى القربى .

وقد اطلق مصطلح "السلف"<sup>(١)</sup> على الصحابة والتابعين وتابعيهم من أهل القرون الثلاثة الأولى ، لقوله ﷺ : "خير القرون قرنى ثم الذين يلونهم ثم الذين يلونهم" (أخرجه الشيخان) .

## ولكن يلاحظ على هذا التعريف أمران :

أولاً: هل يكفى هذا التحديد الزمنى للتعريف التام بمصطلح "السلف" ؟ ألم يبدأ فى تلك القرون الأولى ظهور فرق الخوارج والشيعة والمرجئة والقدرية ؟ أفلا ينبغى أن يستبعد من مفهوم السلف مثل هذه الفرق التى يعدها السلفية مبتدعة ؟ إن تحديد السلف وتمييزهم عن أهل البدع يستلزم تحديد معالم المنهج السلفى المخالف لمناهج الفرق الأخرى ، وهذا ما سنلقى الضوء عليه بعد قليل .

ثانياً: هل التحديد الزمنى المذكور يعنى أن مصطلح السلف يقتصر إطلاقه على أهل القرون الثلاثة الأولى دون سواهم ؟ فلئن كان المراد تاريخياً بالسلف أهل تلك القرون المفضلة ، إلا أن مذهب السلف أصبح علماً على ما كان عليه أهل القرون الأولى ومن تبعهم بإحسان من الأئمة والعلماء الذين يسلكون مسلك الأوائل جيلاً بعد جيل إلى يوم القيامة .

## أهل السنة والجماعة والألقاب الأخرى :

يطلق ابن تيمية على المذهب السلفى الذى يعتنقه عدة ألقاب ، منها أنه مذهب "الفرقة الناجية" ، وترجع هذه التسمية إلى حديث افتراق الأمة المار ذكره ، أو يسمى فرقته "الفرقة الناجية المنصورة"<sup>(٢)</sup> ، لقوله ﷺ " لا تزال طائفة من أمتى على

---

(١) راجع : شرح العقيدة الطحاوية : ١ / ١٦ ، وكذلك مقدمة المحققين : ١ / ١٦ ،

د. مصطفى حلمي : قواعد المنهج السلفى ، ص ٣٥ وما بعدها ، د. عبد

الرحمن محمود : موقف ابن تيمية من الأشاعرة : ١ / ٢١ - ٤١

(٢) العقيدة الواسطية ، ص ٥

الحق منصوره ، لا يضرهم من خذلهم حتى يأتى أمر الله<sup>(٣)</sup> . ومن الأسماء التى يستخدمها ابن تيمية أيضا للإشارة إلى المذهب السلفى مذهب "أهل العلم والإيمان" ، وبين أيدينا كتابه "جواب أهل العلم والإيمان" .

بيد أن أشهر الألقاب التى تطلق على أتباع المذهب السلفى لقب "أهل السنة والجماعة" ويطلق ابن تيمية لقب "أهل السنة" (دون اضافة الجماعة) ويريد به معنيين:

المعنى العام : وهو المقابل لمصطلح الشيعة . يقول "لفظ أهل السنة ، يراد به من أثبت خلافة الخلفاء الثلاثة" ، أى الثلاثة الأول ، فضلا عن اثبات خلافة رابع الخلفاء الراشدين على بن أبى طالب الذى لا يعترف الشيعة<sup>(٤)</sup> إلا بإمامته وحده دون السابقين عليه . وهكذا يدخل ابن تيمية فى هذا المعنى المتسع لأهل السنة جميع الفرق الإسلامية اللهم إلا الشيعة .

المعنى الخاص : "ويراد به أهل الحديث والسنة المحضة ، فلا يدخل فيه إلا من يثبت الصفات لله تعالى ، ويقول : إن القرآن غير مخلوق ، وأن الله يرى فى الآخرة ، ويثبت القدر ، وغير ذلك من الأمور المعروفة عند أهل الحديث والسنة"<sup>(٥)</sup> .

ومن الواضح أن ابن تيمية حين يطلق مصطلح "أهل السنة" بالمعنى الأخير ، فإنه يعنى به . بصفة خاصة . علماء السلف الذين ينتمى إليهم ، ولكنه لا يضيق معنى المصطلح حتى يصير مقتصرًا على السلفية دون سواها ، بل يفتح الباب أمام فرق أخرى كالصوفية الأوائل والأشاعرة<sup>(٦)</sup> والظاهرية للانضمام إلى صفوف أهل السنة ما داموا يشاركونهم فى أهم العقائد كاثبات الصفات ، وانكار خلق القرآن ، واثبات رؤية الله والقدر ، ونحو ذلك ، بخلاف بعض غلاة السلفيين المحدثين .

(٣) رواد مسلم فى كتاب الإمارة هكذا : " لا تزال طائفة من أمتى ظاهرين ... " .

(٤) باستثناء أكثر الزيدية ، إذ أن من بين الزيدية من ينكر خلافة الخلفاء الثلاثة الأول كالإمام الزيدى أحمد بن سليمان راجع كتابنا عنه .

(٥) ابن تيمية : منهاج السنة النبوية ، تحقيق د . رشاد سالم : ٢ / ١٦٣

(٦) كما أشرنا فى مقدمة هذا الكتاب



ويخرج ابن تيمية من دائرة أهل السنة . بالمعنى الثانى . معطلة الصفات ، ونفاة القدر ، ومنكرى الرؤية ، والقائلين بخلق القرآن ، أى أنه يستبعد فضلا عن الشيعة كلا من الخوارج ، والقدرية الأوائل ، والمعتزلة ، ومن حذا حذوهم كالزيدية والفلاسفة الإسلاميين .

حقا لقد كان لشيخنا السلفى كثير من التحفظات على الأشعرية والظاهرية فى بعض المسائل . على نحو ما سنرى . فلم يقبلها ، بل استنكرها وأبطلها ، إلا أنه من الخطأ الظن أنه استبعد تماما من دائرة أهل السنة جميع طوائف الصوفية والأشعرية والظاهرية .

واللقب الكامل للمذهب ، هو مذهب أهل السنة والجماعة ، وقد اختلف العلماء فى المقصود بلفظ " الجماعة " على أقوال<sup>(١)</sup> أهمها:

- ١ - أن الجماعة هم الصحابة دون من بعدهم .
- ٢ - أن الجماعة هم أهل الحديث أو أهل السنة العالمون المجتهدون ، دون المبتدعة والعامة المقلدة .

٣ - أن الجماعة هم السواد الأعظم ، وعليه احدى روايات حديث الافتراق (رواها الطبرانى فى الكبير) يقول الشاطبى : " فعلى هذا القول يدخل فى الجماعة مجتهدو الأمة وعلمائوها ، وأهل الشريعة العاملون بها ، ومن سواهم داخلون فى حكمهم لأنهم تابعون لهم ، ومقتدون بهم ، فكل من خرج عن جماعتهم فهم الدين شذوا ، وهم نهبة الشيطان ، ويدخل فى هؤلاء جميع أهل البدع ، لأنهم مخالفون لمن تقدم من الأمة ، ولم يدخلوا فى سوادهم بحال " .

- ٤ - أن الجماعة هم جماعة أهل الإسلام إذا أجمعوا على أمر من أمور الشرع ...

- ٥ - أن الجماعة هم جماعة المسلمين إذا اجتمعوا على أمر ...

ويبين ابن تيمية نشأة مذهب أهل السنة والجماعة ، فيقول : " مذهب أهل السنة والجماعة مذهب قديم معروف ، قبل أن يخلق الله تعالى أبا حنيفة ومالكا والشافعى وأحمد ، فإنه مذهب الصحابة الذين تلقوه عن نبيهم ﷺ ، ومن خالف ذلك كان مبتدعا عند أهل السنة والجماعة"<sup>(٢)</sup> .

(١) راجع الشاطبى : الاعتصام : ٢ / ٢٦٠ وما بعدها

(٢) منهاج السنة ، طبع بولاق : ١ / ٢٥٦

ويعلل شيخ الإسلام تسمية مذهب أهل السنة والجماعة بهذا الاسم ، فيقول :  
 "طريقة أهل السنة والجماعة اتباع آثار رسول الله ﷺ باطنا وظاهرا ، واتباع سبيل  
 السابقين الأولين من المهاجرين والأنصار، واتباع وصية رسول الله ﷺ ، حيث قال  
 "عليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين المهديين من بعدى ، تمسكوا بها ، وعضوا  
 عليها بالنواجذ وإياكم ومحدثات الأمور فإن كل محدثة بدعة ، وكل بدعة ضلالة"<sup>(٨)</sup>،  
 ويعلمون أن أصدق الكلام كلام الله ، وخير الهدى هدى محمد ﷺ ، ويؤثرون كلام  
 الله على غيره من كلام أخيار الناس ، ويقدمون هدى محمد ﷺ على هدى كل  
 أحد ، ولهذا سُموا أهل الجماعة ، لأن الجماعة هي الاجتماع ، ضدها الفرقة ، وإن  
 كان لفظ الجماعة قد صار اسما لنفس القوم المجتمعين . والاجتماع هو الأصل الثالث  
 الذى يُعتمد عليه فى العلم والدين ، وهم يزنون بهذه الأصول الثلاثة (الكتاب والسنة  
 والاجتماع) جميع ما عليه الناس من أعمال وأفعال باطنة أو ظاهرة مما له تعلق  
 بالدين"<sup>(٩)</sup>.

### منهج علماء السلف فى تلقى العقيدة وتقريرها

تبين لنا من النص السابق لابن تيمية أن المنهج السلفى يقوم على أصول  
 ثلاثة : الكتاب والسنة والاجتماع ، فيستمد علماء السلف عقائدهم من هذه المصادر  
 الثلاثة ، وأن مذهبهم " مذهب قديم " قدم الاسلام نفسه ، فلم ينشأ ويتطور بعد عصر  
 الرسول كما نشأت الفرق الأخرى وتطورت ، كما أن هذا المذهب لا يقوم كغيره من  
 المذاهب على نسق من وضع أحد العلماء ، أو نظرية ترجع إلى أحد المفكرين ،  
 وهذه الميزة التى ينفرد بها مذهب أهل السنة والجماعة أو المذهب السلفى إنما  
 ترجع إلى طبيعة منهجه ذى الأصول الثلاثة يقول ابن تيمية : " أما الاعتقاد فلا يؤخذ  
 عنى ، ولا عن هو أكبر منى ، بل يؤخذ عن الله ورسوله ﷺ ، وما أجمع عليه سلف  
 الأمة"<sup>(١٠)</sup>.

<sup>(٨)</sup> رواه الترمذى فى أبواب العلم : باب الأخذ بالسنة واجتناب البدعة ، وأبو داود  
 فى كتاب السنة : باب فى لزوم السنة ، والدرامى فى باب اتباع السنة وكلهم  
 عن العرياض بن سارية . وقال الترمذى : هذا حديث حسن صحيح

<sup>(٩)</sup> العقيدة الواسطية ، ص ١٩

<sup>(١٠)</sup> الفتاوى : ٣ / ١٦١ ، وراجع درء تعارض : ٥ / ٣٤٩

ويتساءل شارح الطحاوية ابن أبي العز قائلًا : " وكيف يتكلم في أصول الدين من لا يتلقاه من الكتاب والسنة ، إنما يتلقاه من قول فلان ، وإذا زعم أنه يأخذه من كتاب الله ، لا يتلقى تفسير كتاب الله من أحاديث الرسول ، ولا ينظر فيها ، ولا فيما قاله الصحابة والتابعون لهم بإحسان ، المنقول إلينا عن الثقات النقلة " (١١) .  
ولننظر الآن في كل أصل من الأصول المنهجية الثلاثة :

١ - القرآن الكريم :

هو المصدر الأول الذي يستمد منه السلفية عقيدتهم . يقول ابن تيمية :  
" القرآن قد دل على الأدلة العقلية التي بها يعرف الصانع ، وتوحيده ، وصدق رسوله ، وبه يعرف امكان المعاد ، ففي القرآن من بيان أصول الدين التي تعلم مقدماتها بالعقل الصريح مالا يوجد مثله في كلام أحد من الناس ، بل عامة ما يأتي به حذاق النظار من الأدلة العقلية ، يأتي القرآن بخلاصتها ، وبما هو أحسن منها . قال تعالى ﴿ ولا يأتونك بمثل إلا جئناك بالحق وأحسن تفسيراً ﴾ ( الفرقان / ٣٣ ) ... " (١٢) .  
ويبين ابن تيمية أن دلالة القرآن بضرب الأمثال ، وبيان الأدلة العقلية الدالة على المطلوب ، إنما هي دلالة شرعية وعقلية في آن واحد ، فهي شرعية لأن الشرع دل عليها ، وأرشد إليها ، وعقلية لأن صحتها تعلم بالعقل ، فلا يقال : إنها لم تعلم إلا بمجرد الخبر (١٣) .

ومن تأمل ما تكلم به الأولون والآخرين في أصول الدين ، والعلوم الإلهية ، وأمور المعاد ، والنبوات ، والأخلاق ، والسياسات ، والعبادات ، وسائر ما فيه كمال النفوس وصلاحها ونجاتها ، لم يجد عندهم إلا بعض ما جاء به القرآن (١٤) .  
وكان شيخ الإسلام كان يتوقع أن سيأتي في عصرنا من يزعم أن أهل السنة والجماعة هم أهل نقل لا عقل (١٥) ، فبين أنهم أهل نقل وعقل في آن واحد ، إذ أن الأدلة النقلية (من القرآن) إنما تتضمن في ذاتها أدلة عقلية :

(١١) شرح العقيدة الطحاوية : ١ / ٢١١

(١٢) الفتاوى : ١٢ / ٨١

(١٣) تفضيل الاجمال ، ضمن مجموعة الرسائل والمسائل ، نشرها محمد رشيد

رضا ، مطبعة المنار : ٥ / ٤٠

(١٤) جواب أهل الإيمان ، ص ٢٧



ولكن قد يقال : إن التعويل على القرآن ليس سمة منهجية ينفرد بها السلفية، بل معظم الفرق حتى الغلاة يدعون أن عقائدهم مستمدة من كتاب الله ، ويرد على هذا الاعتراض بأن المنهج السلفي يتميز عن سائر المناهج بأمور أهمها ما يأتي :

أ . تقديم النص القرآني على حكم العقل :

أعلن علماء السلف " درء تعارض العقل والنقل <sup>(١٦)</sup> "، ولكن " لو قدر تعارض الشرع والعقل لوجب تقديم الشرع، لأن العقل قد صدق الشرع، ومن ضرورة تصديقه له قبول خبره، والشرع لم يصدق العقل في كل ما أخبر به <sup>(١٧)</sup> " وإذا كان العقل هو الذي دل على صدق السمع وصحته، " فلو أبطلنا النقل لكننا قد أبطلنا دلالة العقل ، وإذا بطلت دلالاته لم يصلح أن يكون معارضا للنقل <sup>(١٨)</sup> " .

ب . الاستناد إلى التفسير بالمأثور :

أشرنا في الفصل السابق إلى أن للقرآن الكريم تفسيرات أو تأويلات متعددة ، ولكن التفسير المعتمد لدى أهل السنة والجماعة هو التفسير بالمأثور ، وهم يعدون سائر التفاسير أنواعا من التأويل الفاسد ، وهو "صرف الكلام عن ظاهره إلى معنى آخر يحتمله اللفظ في الجملة ... وإن لم يكن ثم قرينة توجب ذلك ، ومن هنا حصل الفساد <sup>(١٩)</sup> . ويتساءل ابن أبي العز مستنكرا : " كيف يفسر كتاب الله بغير ما فسر به رسول الله ﷺ وأصحاب رسوله الذين نزل القرآن بلغتهم؟ <sup>(٢٠)</sup> " .

ج . رد المتشابه إلى المحكم :

قال تعالى : ﴿ هو الذي أنزل عليك الكتاب منه آيات محكمات هن أم الكتاب وأخر متشابهات فأما الذين قد فسد قلوبهم ذيف فيتبعون ما تشابه منه

---

<sup>(١٥)</sup> راجع تمهيدنا لهذا الباب وما تضمنه من عرض آراء الدكتورين حسن حنفي وفؤاد زكريا

<sup>(١٦)</sup> عنوان كتاب شهير لابن تيمية

<sup>(١٧)</sup> الصواعق المرسلّة : ٣ / ٨٠٧

<sup>(١٨)</sup> السابق : ٣ / ٨٥٣ - ٨٥٤

<sup>(١٩)</sup> ابن أبي العز : شرح العقيدة الطحاوية : ١ / ٢٠٨ - ٢٠٩

<sup>(٢٠)</sup> السابق : ١ / ٢١٨

ابتغاء الفتنة وابتغاء تأويله وما يعلم تأويله إلا الله والراسخون في العلم يقولون أمنا به كل من عند ربنا وما يذكر إلا أولوا الألباب ﴿٧﴾ (آل عمران/٧)، فدل هذا على أن الآيات القرآنية قسمان : محكم ومتشابه ، وقد اختلف العلماء في المعنى الاصطلاحي لكل منهما ، فقليل : المحكم هو الذي أحكمت عباراته ، أو هو البين الواضح الدلالة ، الذي لا التباس فيه على أحد من الناس ، ولا يفتقر في بيان معناه إلى غيره ، أو ما لم يحتمل من التأويل سوى وجه واحد .

وأما المتشابه ، فهو ما لا يتضح معناه ، ولا يتبين المراد من لفظه ، ولا تظهر دلالاته بذاته ، وإنما يرجع فيه إلى غيره ، أو ما أشبه بعضه بعضا في المعاني ، أو ما احتمل عدة أوجه من التأويل<sup>(٢١)</sup>.

واختلف العلماء في الوقف في الآية السابقة ، فقال فريق بالوقف على لفظ الجلالة "إلا الله" ، وعلى هذا القول فإن المتشابه لا يعلمه إلا الله وحده ، وفريق قال بعطف الراسخين في العلم على لفظ الجلالة ، وبالتالي فإن الراسخين في العلم يعلمون المتشابه من الآيات .

ويبين ابن القيم موقف علماء السلف من المحكم والمتشابه ، فيقول : إنهم "يردون المتشابه إلى المحكم ، ويأخذون من المحكم ما يفسر لهم المتشابه ، ويبينه لهم ، فتتفق دلالاته مع دلالة المحكم ، وتوافق النصوص بعضها بعضا ، ويصدق بعضها بعضا ، فإنها كلها من عند الله ، وما كان من عند الله فلا اختلاف فيه ولا تناقض..."<sup>(٢٢)</sup>.

## ٢ - السنة النبوية :

لقد أخبر الرسول ﷺ بما سيقع في دوائر الملاحدة من عزوف عن سنته والاقتصار على القرآن وحده ، فقال : " لا ألفين أحدكم متكئا على أريكته ، يأتيه الأمر من أمري ، مما أمرت به ، أو نهيت ، فيقول : لا ندري ما ، وجدنا في كتاب الله

---

(٢١) راجع تفسير ابن كثير : ٢ / ٤ ، تفسير ابن جرير : ٣ / ١٧٢ ، فتح

القدير : ٣١٤ / ١

(٢٢) إعلام الموقعين : ٢ / ٢٩٤

اتبعناه" (٢٣). وقد وقع ما أخبر به النبي ﷺ ، إذ يقول السيوطي: " إن الزنادقة وطائفة من غلاة الرافضة ذهبوا إلى انكار الاحتجاج بالسنة ، والاقتصار على القرآن ... وقد كان أهل هذا الرأي موجودين بكثرة في زمن الأئمة الأربعة فمن بعدهم ، وتصدى الأئمة الأربعة وأصحابهم . في دروسهم ومناظرتهم وتصانيفهم . للرد عليهم " (٢٤) ، وما زال لهذه الدعوى في عصرنا الحالي أنصار من الأفراد (٢٥) والجماعات (٢٦) .

وقد خصص ابن بطة في كتابه الإبانة بابا في " ذكر ما جاءت به السنة من طاعة رسول الله ﷺ ، والتحذير من طوائف يعارضون سنن رسول الله ﷺ بالقرآن " ، قال فيه: " إن قوما يريدون ابطال الشريعة ودروس آثار العلم والسنة... بأنهم يدعون إلى كتاب الله... وذلك أنهم إذا سمعوا سنة رويت عن رسول الله ﷺ ، رواها الأكابر عن الأكابر... عارضوا تلك السنة بالخلاف عليها ، وتلقوها بالرد ، وقالوا لمن رواها عندهم : تجد هذا في كتاب الله ؟ وهل نزل هذا في القرآن ؟ انتوني بآية من كتاب الله حتى أصدق بهذا ... " (٢٧) .

(٢٣) الحديث رواه أبو داود في كتاب السنة باب لزوم السنة . والترمذي في كتاب العلم باب ما نهى عنه أن يقال عند حديث النبي ، وابن ماجه في باب تعظيم حديث رسول الله ﷺ وغيرهم

(٢٤) مفتاح الجنة في الاحتجاج بالسنة ، نشرها قصي محب الدين ، ط ٢ . القاهرة ، المطبعة السلفية ، ١٣٩٧ هـ ، ص ٣ - ٤

(٢٥) مثل محمود أبو رية في كتابه " أضواء على السنة المحمدية " ، وقد رد عليه بعض العلماء من أمثال محمد بن عبد الرزاق حمزة في كتابه " ظلمات أبي رية " ، وعبد الرحمن بن يحيى المظني في كتابه " الأنوار الكاشفة " والدكتور مصطفى السباعي في كتابه " السنة ومكانتها في التشريع الإسلامي "

(٢٦) مثل طائفة في الهند سمو أنفسهم بالقرآنيين . راجع كتاب " القرآنيون وشبهاتهم حول السنة " للدكتور خادم بخش

(٢٧) الإبانة : ق ١/ ٢٢٣ نقلا عن حمد التويجري في رسالته للدكتوراه " منهج

الإمام ابن بطة ... : ١/ ٤٦ وكذلك أبو بكر الأجرى : الشريعة ، ص ٤٩



ويدحض ابن بطّة هذه الدعوى الباطلة ، بقوله : إن الله " أمر نبيه ﷺ بتبيين ما أجمل ، وتفصيل ما أدرج ، فقال جل ثناؤه ﴿ وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا أَنْزَلَ إِلَيْهِمْ وَلَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ ﴾ (النحل/ ٤٤) ... " (٢٨) ، وقال تعالى ﴿ وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا ﴾ (الحشر/ ٧) .

كما أن الله تعالى قرن طاعته بطاعة رسوله (٢٩) : وعن أبي هريرة قال : قال رسول الله ﷺ : " من أطاعني فقد أطاع الله ومن عصاني فقد عصى الله ... (البخارى فى كتاب الأحكام ، ومسلم فى كتاب الإمارة) ، كما أن الله تعالى رتب الوعيد والعقاب على من خرج عن طاعة رسوله (٣٠) .

وهكذا فإن السنة النبوية هى المنبع الثانى للعقيدة السلفية ، فيقرر ابن تيمية أن الرسول ﷺ قد بين الدين كله : أصوله وفروعه ، باطنه وظاهره ، علمه وعمله ، وعلم أمته كل شئ لهم فيه منفعة وإن دقت ، فمن المحال أن يترك تعليمهم أصول الدين ، وهو أشرف المعارف ، ولئن كانت معرفة أصول الدين تقوم على الأدلة العقلية والبراهين اليقينية ، فإن الرسول قد بينها أحسن بيان ، ودل الناس عليها ، لأن الناس فى حاجة إليها ، فهم يعلمون بها جميع المطالب الإلهية ، كاثبات الربوبية لله ، ووحدانيته ، وصفاته ، وصدق رسوله ، وغير ذلك مما يحتاج إلى معرفته بالأدلة العقلية ، بل إن كثيرا من الأمور التى تعرف بالخبر الصادق ، ولا يحتاج فيها إلى الأدلة ، فإن الرسول - مع هذا - بين الأدلة العقلية الدالة عليها ، فجمع بين الطريقتين : السمعى والعقلى (٣١) . إذن مرة أخرى لا تعارض بين العقل والنقل .

ولئن أثرنا فى حديثنا السابق عن القرآن تساؤلا عما يميز علماء السلف عن غيرهم ، من حيث أن الجميع يدعى الأخذ من كتاب الله ، فلذلك رب سائل يسأل : وبماذا يتميز السلفيون عن أصحاب الفرق الأخرى ، إذ أن فرقا شتى تعلن أن

(٢٨) الإبانة نقلا عن الرسالة المذكورة : ١ / ٣٦

(٢٩) راجع : آل عمران / ٣٢ ، النساء / ١٣٢ ، النساء / ٦٩ ، ٨٠ ، الأحزاب / ٧١

(٣٠) راجع : النساء / ١٤ ، الفتح / ١٧ ، النور / ٦٣

(٣١) معارج الوصول ، مجموعة الرسائل الكبرى ، ص ٢ - ٤ ، وكذلك فى أصول

السنة النبوية هي المصدر الثاني للمسائل العقديّة ؟ وللجواب عن هذا نقول : إنهم يتميزون بأمور من أهمها :

#### أ - الاستدلال بالأحاديث الصحيحة :

يعلن ابن خزيمة أنه يتحاشى الاستناد إلى الأحاديث الواهية ، حتى لو كانت تؤيد مذهبه ، فيقول : " وقد أعلمت ما لا أحصى من مرة ، أنى لأستحل أن أموه على طلاب العلم بالاحتجاج بالخبر الواهى ، وإنى خائف من خالقى جل وعلا إذا موهت على طلاب العلم بالاحتجاج بالأخبار الواهية ، وإن كانت حجة لمذهبى " (٣٢).

وعلى العكس من منهج أهل السنة والجماعة ، فإن من المخالفين لهم من تدفعهم الرغبة فى نصره مذاهبهم إلى رد الأحاديث الصحيحة ، والاحتجاج بأحاديث لا تقوم بها حجة بسبب ضعف اسنادها أو شذوذ متنها . يقول ابن بطة : " إن الجهمية كذبت الآثار ، وحدثت الأخبار ، وطعنت على الرواة ، واتهموا أهل العدالة والأمانة ... فإذا وجدوا حديثا قد وهم المحدث فى روايته ، وكان فى ألفاظ متنه بعض التلبس والتوهم ، انتحلوه دينا ، وجعلوه أصلا ، ووثقوا روايته ... " (٣٣).

#### ب - درء التعارض بين الكتاب و السنة :

لئن أعلن علماء السلف درء تعارض العقل والنقل . كما أسلفنا . فمن باب أولى أنهم نفوا التعارض بين الأدلة النقلية بعضها وبعض ، فلا تعارض بين الكتاب والسنة من ناحية ، ولا تعارض بين الأحاديث النبوية فيما بينها من ناحية أخرى . يقول الشاطبى : " ... إنه لاتضاد بين آيات القرآن ، ولا بين الأخبار النبوية ، ولا بين أحدهما مع الآخر ، بل الجميع على منهج واحد ، ومنظم إلى معنى واحد " (٣٤).

ويقول ابن خزيمة " إن النبى ﷺ لا يقول خلاف الكتاب ، ولا يكون الكتاب خلاف خبر النبى ﷺ أبدا ، وإنما (يكون) موافقا لكتاب الله ، لا مخالفا لشيء منه ، ولكن لفظ الكتاب لفظ عام مراده خاص من الكتاب و السنة " (٣٥).

(٣٢) التوحيد ، ص ٢١٤ - ٢١٥

(٣٣) الإبانة : ق ٣ ج ٢ / ١٩٣ نقلا عن التويجى : ١ / ٣٣١

(٣٤) الاعتصام : ٢ / ١٣٠

(٣٥) التوحيد ، ص ٢٠٨

ويبطل ابن خزيمة دعاوى الذين يطعنون في الأحاديث النبوية ، ويبررون عدم تعويلهم عليها باختلاف روايتها فيما بينهم في ألفاظ الأحاديث ، وفيما يمكن فهمه منها. ويرجع اختلاف ألفاظ الحديث إلى عوامل شتى "فأصحاب النبي ﷺ ربما اختصروا أخبار النبي ﷺ إذا حدثوا بها ، وربما اقتصروا الحديث بتمامه ، وربما كان اختصارا بعد الاخبار ، أو بعض السامعين يحفظ ( بعض ) الخبر ، ولا يحفظ جميع الخبر ، وربما نسي بعد الحفظ بعض المتن ، فإذا جمعت الأخبار كلها ، علم حينئذ جميع المتن والسند ، دل بعض المتن على بعض" (٣٦).

ويبين ابن خزيمة أن منهجه يقتضى التوفيق بين كل حديثين أو روايتين قد يبدو بينهما تعارض ، فيقول : " وهذا مذهبنا في جميع العلوم : إن كل خبرين يجوز أن يؤلف بينهما في المعنى لم يجز أن يقال : هما متضادان متهاوران " (٣٧).

ويقول ابن بطة : " إن أخبار المصطفى ﷺ التي أجمع أهل العلم بها على صحتها لا تتضاد ، وأقواله وكلامه ﷺ لا تتناقض ولا تتناسخ " (٣٨).

### جـ . الاحتجاج بالخبر المتواتر والواحد جميعا :

تنقسم الأخبار المنقولة عن الرسول ﷺ عند جمهور الأصوليين إلى قسمين (٣٩) : أخبار متواترة ، وأخبار آحاد ، فأما المتواتر فهو ما رواه قوم لا يحصى عددهم ، ولا يتوهم تواطؤهم على الكذب لكثرتهم وعدالتهم وتباين أماكنهم . وأما خبر الواحد في الاصطلاح فهو ما رواه الواحد أو الجماعة الذين لا يبلغون حد التواتر ، وعلى هذا فلا يراد بالواحد هنا المنفرد الذي لم يشاركه غيره

(٣٦) السابق ، ص ٢٤٦ - ٢٤٧

(٣٧) السابق ، ص ١٠٨

(٣٨) الإبانة : ق ٢ / ٧٤ نقلا عن رسالة التوجيه : ١ / ٦٦

(٣٩) وينقسم الخبر عند الأصوليين الأحناف إلى ثلاثة أقسام : متواتر ، وآحاد ، ومشهور . ويعرفون المشهور بأنه ما كان آحاد الأصل ، متواترا في القرنين الثاني والثالث ( أصول السرخسي : ١ / ٢٩١ ، تيسير التحرير : ٣ / ٣٧ ، نقلا عن الدكتور على بن سعد الضويحي : ما يثبت وما لا يثبت بخبر الواحد عند الأصوليين



فى الرواية ، بل يصدق على الواحد والاثنين والثلاثة ونحو ذلك ، وهذا ما ترجمه الغزالى بقوله : " اعلم أنا نريد بخبر الواحد فى هذا المقام ما لا ينتهى من الأخبار إلى حد التواتر المفيد للعلم ، فما نقله جماعة من خمسة أو ستة مثلاً فهو خبر الواحد" (٤٠).

وأخبار الآحاد التى رواها العدول الثقات عن الرسول ﷺ تضمن بعضها كثيراً من مسائل الاعتقاد فيما يتعلق بصفات الله تعالى ، وأحكام الآخرة كعذاب القبر ونعيمه ، وسؤال منكر ونكير ، ونحو ذلك .

وسرى فيما بعد أن الأشاعرة والماتريدية قد تابعوا المعتزلة فى القول بعدم حجية أخبار الآحاد فى المسائل العقدية ، والتعويل عليها فى المسائل العملية أى فى مسائل الفقه .

أما عامة السلف من الصحابة رضي الله عنهم والتابعين لهم بإحسان فكانوا يحتجون بأخبار الآحاد فى مسائل الاعتقاد كما أفصح عن ذلك الحافظ ابن عبد البر حيث قال : " وكلهم يروى خبر الواحد العدل فى الاعتقادات ، ويعادى ويوالى عليها ، ويجعلها شرعاً وحكماً وديناً فى معتقده . على ذلك جماعة أهل السنة" (٤١).

وقد تلقى علماء السلف بالقبول حجية خبر الواحد فى العقيدة وافادته العلم ، ولابن تيمية فى هذا الصدد اشارات سريعة فى بعض كتبه (٤٢) كما أفرد الكتاب السلفيون المعاصرون بعض الرسائل والكتب فى هذه المسألة ، مثل كتاب "أخبار الآحاد فى الحديث النبوى" للشيخ عبد الله بن جبرين ، ورسالة "الحديث حجة

---

(٤٠) المستصفى : ١ / ١٤٥ ، نقلاً عن الضويحى

(٤١) المسودة ، ص ٢٤٥ ، نقلاً عن د . على بن سعد الضويحى : ما يثبت وما لا يثبت بخبر الواحد عند الأصوليين . مقال بمجلة جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية بالرياض ، العدد الثالث عشر ، أبريل ، ١٩٩٥ ، ص ٢٤ وما بعدها.

(٤٢) انظر : نقص التأسيس المخطوط : ٢ / ٣١١ - ٣١٢ ، والرد على المنطقيين ، ص ٣٧ - ٣٨ ، مجموع الفتاوى : ١٨ / ١٦ ، ٢٠ / ٢٥٧ نقلاً عن د . المحمود

بنفسه في العقائد والأحكام" للشيخ ناصر الدين الألباني ، و"أصل الاعتقاد" للدكتور عمر الأشقر و" الأدلة والشواهد على وجوب الأخذ بخبر الواحد في الأحكام والعقائد " تأليف سليم الهلالي وغيرها<sup>(٢٣)</sup>.

### ٣ - اجماع علماء السلف:

قلنا إن مذهب السلف ليس من وضع بعض العلماء كغيره من المذاهب وإنما هو اعتقاد "يؤخذ عن الله، ورسوله ﷺ ، وما اجمع عليه سلف الأمة"<sup>(٢٤)</sup>، فاجماع علماء السلف هو الأصل المنهجي الثالث الذي يقوم عليه المذهب السلفي، وهو مصدر موثوق فيه لا يحتمل الخطأ كما هو الشأن في أقوال أحد العلماء كائنا من كان . فكل إنسان يؤخذ من كلامه ويترك إلا الرسول ﷺ<sup>(٢٥)</sup>، فهو وحده المعصوم عن الخطأ فيما بلغ ما أوحى إليه . وأما أن الخطأ غير وارد في اجماع علماء الأمة فلقوله ﷺ " لا تجتمع أمتي على ضلالة " .

وإذا كان تقدير السلف الصالح من الصحابة وتابعيهم . وتعظيمهم سمة عامة لدى معظم الفرق الإسلامية ، فما الفرق بين السلفية وسائر الفرق؟  
لقد ظن بعض الباحثين أن المحابة قد تجنبوا البحث في أصول الدين، ولم يحاول أحد منهم . في عهد النبي ﷺ ولا بعده . أن يتكلم في المسائل الاعتقادية . وتابعهم أئمة المسلمين في كراهية الخوض فيها ، وأن النزعة العملية هي التي سيطرت على المسلمين الأوائل فجعلتهم يزهدون في أي بحث يتناول المسائل الاعتقادية<sup>(٢٦)</sup>، وهذا الظن مصدره أقوال طوائف من المتكلمين.

---

(٢٣) د. محمود : موقف ابن تيمية من الأشاعرة : ٢ / ٧٥١

(٢٤) الفتاوى : ٣ / ١٦١

(٢٥) أر " صاحب هذا القبر " على حد قول الإمام مالك بن أنس في هذا القول  
المأثور عنه

(٢٦) هذا هو رأي كثير من الباحثين المحدثين في علم الكلام ، وفي مقدمتهم

أستاذنا الدكتور علي النشار يرحمه الله . راجع كتابه : نشأة الفكر الفلسفي في

الإسلام : ١ / ٣٥ وما بعدها .

ويرفض ابن تيمية بشدة ما يقوله بعض المتكلمين من الجهمية والمعتزلة والأشعرية ونحوهم ، من أن الصحابة لم يبينوا أصول الدين ، بل ولا الرسول ، إما لشغلهم بالجهاد ، أو لكراهية الخوض في بحثها أو لغير ذلك من الأسباب<sup>(٤٧)</sup>.

ويدحض شيخ الإسلام هذا الزعم مبينا أن معرفة أصول الدين ، كمعرفة الله تعالى ، وأسمائه وصفاته ، إنما هي أساس الهداية ، وهي أفضل وأوجب ما اكتسبته القلوب ، وحصلته النفوس ، وأدركته العقول ، فكيف يكون المسلمون الأوائل غير عالمين بها ؟ وكيف يكون المتأخرون أعلم بالله وأسمائه وصفاته ، وأحكم في معرفة سائر المسائل الاعتقادية من السابقين الأولين والذين اتبعوهم بإحسان ، أولئك الذين وهبهم الله من العلم والحكمة ما برزوا به على سائر الأمم ، وأحاطوا بحقائق المعارف ، وبواطن الحقائق ؟ فالظن بأن طريقة السلف هي مجرد الإيمان القلبي بالفاظ القرآن والحديث ، من غير نظر أو فقه لذلك ، بينما طريقة الخلف هي استخراج معاني النصوص ، إنما هو ظن فاسد ، يؤدي إلى الاعتقاد الخاطيء بأن المسلمين الأولين كانوا قوما أميين ، بمنزلة الصالحين من العامة ، لم يتبحروا في حقائق العلم الإلهي ، ولم يتفطنوا لدقائقه ، وأن الخلف حازوا قصب السبق في هذا الصدد<sup>(٤٨)</sup>.

في مجال أصول الدين ، والسؤال عنه ، ومعرفة الحق فيه يرجع إلى " الفطرة الوجدانية " على حد تعبير ابن تيمية ، فهو أمر يطلبه كل من في قلبه أدنى حياة وطلب للعلم ، وليست النفوس الصحيحة إلى شيء أشوق منها إلى معرفة هذا الأمر ، فكيف يتصور أن يتخلف عنه أولئك السادة في القرون الأولى ؟ هذا لا يكاد يقع في أبلد الخلق وأشدهم اعراضا عن الله ، فكيف يقع في أولئك؟<sup>(٤٩)</sup> إذن ينبغي للعاقل أن يعرف أن المسائل الاعتقادية التي هي من أعظم مسائل الدين لم يكن

(٤٧) معارج الوصول.. مجموعة الرسائل الكبرى، ص ٤

(٤٨) الفتوى الحموية الكبرى ، ص ٥ - ٨

(٤٩) الفتوى الحموية الكبرى ، ص ٥ - ٨ ، وكذلك تفسير سورة الاخلاص،



السلف جاهلين بها . ولا معرضين عنها . بل من لم يعرف ما قالوه فهو الجاهل بالحق وبقوال السلف<sup>(٥٠)</sup>.

ولقد كان المؤمنون يسألون النبي عن أدنى شبهة تقع في القرآن<sup>(٥١)</sup> ، بما في ذلك نساء النبي ﷺ ، فعلى سبيل المثال راجعته حفصة في قوله ﷺ " لن يدخل النار أحد بايع تحت الشجرة " ، وذكرت قوله تعالى ﴿ وإن منكم إلا وإدماء ﴾ (مريم/٧١) فأجابها بقوله : ألم تسمعي قوله تعالى ﴿ ثم ننجى الذين اتقوا ﴾<sup>(٥٢)</sup> (مريم/٧٢) ؟

إن حب المعرفة الذي فطر عليه الناس كان يدفع الصحابة دون حرج إلى سؤال الرسول ﷺ عما يُعد من أمهات المسائل العقدية بل والمشكلات الفلسفية . فهذا أبو رزين العقيلي يسأل رسول الله : " أين كان ربنا قبل أن يخلق السموات والأرض ؟ " فلا ينهيه الرسول عن الخوض في مثل هذه المسائل ، وإنما يجيبه قائلا : " في عماء . ما تحته هواء . وما فوقه هواء ثم خلق عرشه على الماء " <sup>(٥٣)</sup>.

ويحدثنا ابن خزيمة عن الصحابي لقيط بن عامر الذي خرج وافدا إلى الرسول ﷺ . وأخذ يسأله عن مسائل عقدية أخروية . قال لقيط : " قلت : يا رسول الله ، كيف يجمعنا (الله) بعد ما تمزقنا الرياح والبلى والسباع ؟ ... ( وعن رؤية الله ) قلت : يا رسول الله ، كيف وهو (تعالى) شخص واحد ، ونحن ملء الأرض ننظر إليه . وينظر إلينا " <sup>(٥٤)</sup>.

---

(٥٠) جواب أهل الإيمان ، ص ١٣٢

(٥١) وهذا يثبت فساد قول المستشرق دي بور " وقبل الرعيل الأول من المؤمنين ما في القرآن من تعارض " ( تاريخ الفلسفة في الإسلام ترجمة د . أبو ريدة ، ص ٧١ )

(٥٢) الحديث في صحيح مسلم : كتاب فضائل الصحابة ، وسنن ابن ماجه : كتاب الزهد وغيرها

(٥٣) الفتوى الحموية الكبرى . ص ٣٢

(٥٤) اتوحيد . ص ١٨٧ - ١٨٨

إذن فقد اهتم المسلمون منذ فجر الإسلام بمعرفة أصول الدين ، والتعمق في مسائل الاعتقاد ، ويتهم ابن تيمية كثيراً من المتكلمين بأنهم لا يعرفون أقوال الصحابة والتابعين وأئمة الإسلام في مسائل الأسماء والأحكام والوعد والوعيد والقدر، وغير تلك من العقائد<sup>(٥٥)</sup>. ولعلماء السلف على مر العصور<sup>(٥٦)</sup> مصنفات كثيرة في معالجة مسائل العقيدة ، وإن كان عدد كبير من هذه المصنفات فقد ، وكان من أهم عوامل فقد هذه الكتب . كما يلاحظ ابن تيمية . أن كثيراً منها أعدم لما استولى التتار بقيادة هولاكو على بغداد<sup>(٥٧)</sup>.

### رفض السلف لمنهج المتكلمين:

سنبين في الباب القادم . بشيء من التفصيل . تعريف علم الكلام ، وموضوعه . ومنهجه ، من خلال بعض أقوال علماء الكلام الأشاعرة ، ولكن ينبغي علينا الآن أن نلقى بصيصاً من الضوء على هذا العلم توطئة لبيان موقف علماء السلف منه . فإن علم الكلام . مثله كمثل سائر العلوم . له موضوعات يختص بدراستها ، وله منهج يستخدمه أصحابه في معالجة موضوعاته . فأما موضوعات هذا العلم فهي العقائد الدينية أو الإيمانية ، وهي المتعلقة بالإيمان بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر والقدر خيره وشره .

وأما المنهج فيقوم على البرهنة على هذه العقائد بالأدلة العقلية ، من أجل ذلك كان المتكلمون . على تفاوت بينهم . يسلكون مسالك منهجية شتى كتقديم العقل على النقل ، وتأويل بعض نصوص الكتاب والسنة تأويلاً عقلياً ، وعدم الاحتجاج

---

<sup>(٥٥)</sup> جواب أهل الإيمان ، ص ١٣١ - ١٣٢ ، الفرقان بين الحق والباطل ،

مجموعة الرسائل الكبرى : ١ / ١٧ - ١٨

<sup>(٥٦)</sup> نشطت في السنوات الأخيرة حركة تحقيق مخطوطات علماء السلف ، وبخاصة بين طلاب الدراسات العليا في قسم العقيدة والمذاهب المعاصرة بكلية أصول الدين جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية بالرياض ، كما أن القسم المذكور يتبنى حالياً مشروعاً لطلاب الدكتوراه بعنوان جهود علماء السلف في تقرير العقيدة ، وذلك على مر القرون

<sup>(٥٧)</sup> الفرقان بين الحق والباطل ، مجموعة الرسائل الكبرى : ١ / ١٦١

فى مسائل العقيدة بأخبار الآحاد، واقحام بعض المصطلحات والنظريات الفلسفية فى تقرير المسائل العقدية، وبسبب هذه الأصول المنهجية كان رفض علماء السلف وذبهم لعلم الكلام .

لقد اتفق علماء السلف والأئمة على ذم علم الكلام وذب أصحابه وتجهيلهم ، ولهم فى هذا الأمر أقوال كثيرة نكتفى فيما يلى بذكر بعض الأقوال الماثورة عن الأئمة الأربعة:

- ١ - فقد روى عن أبى حنيفة (ت. سنة ١٥٠ هـ) أنه قال : " لعن الله عمرو بن عبيد " فإنه فتح للناس الطريق إلى الكلام فيما لايعنيهم من الكلام " ، ومن المعلوم أن عمرو بن عبيد (ت حوالى ١٤٤) وواصل بن عطاء هما المؤسسان لفرقة المعتزلة .
- ٢ - وروى عن مالك بن أنس (ت. سنة ١٧٩) أنه قال : " إياكم والبدع ، قيل : يا أبا عبد الله وما البدع ؟ قال : أهل البدع الذين يتكلمون فى أسماء الله وصفاته وكلامه وعلمه وقدرته ، ولايسكتون عما سكت عنه الصحابة والتابعون بإحسان " ، وفى قول آخر له " الكلام فى الدين أكرهه ، ولم يزل أهل بلدنا (يقصد المدينة المنورة) يكرهونه ، ولا أحب الكلام إلا فيما تحته عمل " (يعنى الفقه) .
- ٣ - وكان الشافعى (ت ٢٠٤ هـ) يقول : " حكمى فى أهل الكلام أن يضربوا بالجريد والنعال ، ويطاف بهم فى القبائل والعشائر ويقال : هذا جزاء من ترك الكتاب والسنة وأقبل على الكلام " .
- ٤ - وقال أحمد بن حنبل (ت ٢٤١ هـ) : " لايفلح صاحب كلام أبداً ، علماء الكلام زنادقة " .

وقد أفرد بعض علماء السلف كتباً لا فى ذم المتكلمين ومصنفاتهم فقط ، بل حتى فى " تحريم النظر فى كتب الكلام " ، هو عنوان كتاب لابن قدامة (حققه عبد الرحمن دمشقية ، الرياض ، دار عالم الكتب . ١٤١٠ هـ) .  
وقام الدكتور محمد سعيد صبرى صباح<sup>(٥٨)</sup> بعرض المزيد من أقوال علماء السلف فى ذم الكلام وأهله ، وتتبع أهم أسباب رفضهم لهذا العلم ، وحصرتها فى سبعة أسباب ، وهى :

---

(٥٨) فى رسالته للدكتوراد بعنوان موقف الإمام ابن القيم من آراء المتكلمين : ١٠٩/١ وما بعدها . وكنت عضواً فى لجنة مناقشة هذه الرسالة المقدمة



- ١ - خشية لله تعالى ، وامتنالاً لأمره سبحانه .
  - ٢ - خوف الفتنة من جهة ، واستغناء بالكتاب والسنة عما سواهما من جهة ثانية .
  - ٣ - لأن مباحثه محدثة .
  - ٤ - لأن منهجه مغاير للمنهج القرآني في عرض المسائل العقدية وتناولها .
  - ٥ - لأن المبادئ التي اعتمدها أهله ، والأصول التي أصلوها تتنافى مع الدين .
  - ٦ - لما ترتب على الاشتغال به من نتائج خطيرة ، أضرت بالأمة مجتمعاً وأفراداً ، وهي كثيرة ، ومنها : تفكك وحدة الأمة الإسلامية ، وإضعافه جانب الورع لدى المشتغلين به ، وإفضاؤه بأكثرهم إلى الشك والحيرة وبعضهم إلى الإلحاد .
  - ٧ - لأنه لا جدوى له ، ولا طائل من وراء الاشتغال به .
- تعقيب :

إنني أرى أن الأسباب المذكورة لرفض علماء السلف لعلم الكلام ، إنما يمكن ردها كلها إلى نقد منهج المتكلمين . فالخشية من الله تقتضي ألا يقحم في العقيدة ما ليس منها من بدع ذات مصادر أجنبية بخلاف منهج المتكلمين الذين يستمدون من الفكر الفلسفي اليوناني بعض النظريات كنظرية الجوهر الفرد ، والتفرقة بين الجوهر والأعراض ، ونظرية المداخلة والكمون وغير ذلك ، وأما خوف الفتنة فمرجه إلى اعتناق هذه النظريات الدخيلة .

وأما الاستغناء بالكتاب والسنة . فلا يعني عدم تصنيف كتب أو رسائل في العقيدة ، فهذا ما لم يفعله علماء السلف أنفسهم ، وإنما المراد بذلك أن يستمد المصنفون من الكتاب والسنة الموضوعات التي يعالجونها في مؤلفاتهم .

وأما أن مباحثه محدثة ، فهذا أمر نشأ من المنهج الذي أدخل في العقيدة أموراً لم يكن عليها السلف الصالح ، ومنها مبادئ تتنافى مع الدين .

ولكن هل ذم السلف موضوع علم الكلام ، وهو دراسة مسائل العقيدة أو أصول الدين ؟ وهل حقاً ذهبوا إلى أن الاشتغال بهذه المسائل لا جدوى منها ولا طائل تحتها ؟ وهل ذموا علم الكلام لمجرد ما يستخدمه المتكلمون من

---

(=) إلى قسم العقيدة والمذاهب المعاصرة بشكلية أصول الدين  
جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية بالرياض ، سنة

١٤١٧ هـ - ١٩٩٦ م

مصطلحات محدثة ؟ وهل أنكر السلف ما كان يرمى إليه المتكلمون وهو " الرد على  
المبتدعة والمنحرفين عن عقائد السلف وأهل السنة " على حد قول ابن خلدون ؟  
وهل أجازوا إهمال النظر في أصول الدين ؟  
إن الإجابة عن هذه الأسئلة نعرضها من خلال موقف شيخ الإسلام ابن تيمية من علم  
الكلام والمتكلمين .

### موقف ابن تيمية من علم الكلام والمتكلمين :

١ - يبين ابن تيمية أن السلف لم يذموا جنس الكلام ، ولا ذموا الاستدلال والنظر  
والجدل الذي أمر الله به رسوله ، والاستدلال بما بينه الله ورسوله ، بل ولا ذموا  
كلاما هو حق ، بل ذموا الكلام الباطل ، وهو المخالف للكتاب والسنة ، وهو  
المخالف للعقل أيضا<sup>(٥٩)</sup> ، فالسلف من الصحابة والتابعين وسائر الأئمة قد تكلموا  
في جميع نصوص القرآن بما فيها آيات الصفات وغيرها ، وفسروها بما يوافق  
دلالاتها<sup>(٦٠)</sup> .

ويؤكد شيخ الإسلام أن مراد السلف والأئمة بدم الكلام وأهله ، إنما يتناول  
من استدل بالأدلة الفاسدة ، أو استند إلى المقالات الباطلة<sup>(٦١)</sup> .

٢ - وقد استخدم المتكلمون مصطلحات مستحدثة ، وهي ألفاظ لا توجد في الكتاب  
والسنة ، ولا في كلام الصحابة والتابعين وأئمة المسلمين ، وقد تنازع فيها  
العلماء: هل يجوز استعمالها أم لا ؟ يقول ابن تيمية : " وأما مخاطبة أهل  
الاصطلاح باصطلاحهم ولغتهم فليس بمكروه ، إذا احتج إلى ذلك ، وكانت  
المعاني صحيحة ... وإنما كرهه الأئمة إذا لم يحتج إليه ... فالسلف والأئمة لم  
يكرهوا الكلام لمجرد ما فيه من الاصطلاحات المولدة كلفظ الجوهر والعرض  
والجسم وغير ذلك ، بل لأن المعاني التي يعبرون عنها بهذه العبارات فيها من  
الباطل المذموم في الأدلة والأحكام ما يجب النهي عنه"<sup>(٦٢)</sup> .

(٥٩) الفرقان بين الحق والباطل ، مجموعة الرسائل الكبرى : ١ / ١١٤

(٦٠) الأكيل في المتشابه والتأويل ، السابقة : ٢ / ٣٠

(٦١) في أصول الدين ، ص ١٦

(٦٢) نفس الصفحة ، وكذلك شرح العقيدة الطحاوية : ١ / ٢٠

لقد دخل فى أمور العقيدة ألفاظ ومعان محدثة . " فالواجب أن يجعل ما أنزله الله من الكتاب والحكمة أصلا فى جميع هذه الأمور ، ثم يرد ما تكلم فيه الناس الى ذلك . ويبين ما فى الألفاظ المجملة من المعانى الموافقة للكتاب والسنة فتقبل <sup>(١٣)</sup> ، وأما ما فيها من المعانى المخالفة للكتاب والسنة فترد <sup>(١٤)</sup> .

ويضع ابن تيمية قاعدة عامة لاستخدام المصطلحات ، ويلخصها فى قوله : " الألفاظ نوعان : نوع يوجد فى كلام الله ورسوله ، ونوع لا يوجد فى كلام الله ورسوله ، يعرف معنى الأول ، ويجعل ذلك المعنى هو الأصل ، ويعرف ما يعنيه الناس بالثانى . ويرد إلى الأول . هذا طريق أهل الهدى والسنة " . أما طريق أهل البدع فعلى العكس مما تقدم بيانه ، إذ يجعلون الألفاظ التى أحدثوها ومعانيها هى الأصل ، ويجعلون ما قاله الله ورسوله تبعا لهم ، ويردون بها بالتأويل والتحريف إلى معانيهم <sup>(١٥)</sup> .

<sup>(١٣)</sup> يظن بعض السلفيين المعاصرين أنهم يتبعون منهج علماء السلف كابن تيمية ، بينما هم يخالفون شيخ الإسلام فى بعض المسائل مثل مسألة استخدام المصطلحات المستحدثة ، فقد أفتى الشيخ العلامة محمد بن صالح العثيمين بأن كلمة "فكر إسلامي" من الألفاظ التى يحذر عنها ، إذ مقتضاها أننا جعلنا الإسلام عبارة عن أفكار قابلة للأخذ والرد ، وهذا خطر عظيم أدخله علينا أعداء الإسلام من حيث لا نشعر ، وأما مصطلح "مفكر إسلامي" فيقول الشيخ : "فلا أعلم فيه بأسا ، لأنه وصف للرجل المسلم ، والرجل المسلم يكون مفكرا" (المجموع الثمين : ٢ / ٢١٦ نقلا عن سليمان بن صالح الخراشي : محمد عمارة فى ميزان أهل السنة والجماعة ، دار الجواب ، ١٤١٣ هـ = ١٩٩٣ م ، ص ٨) . ولكن ليت شعري كيف يجيز الشيخ اثبات وجود "المفكر الإسلامي" ولا يثبت وجود "الفكر الإسلامي" ؟ هل يعقل أن نثبت وجود الفاعل وننفى وجود الفعل ؟ هل يمكن اثبات وجود "المصلى" دون اثبات "الصلاة" أو اثبات وجود العالم دون اثبات العلم ؟ أليست الصلاة هى فعل المصلى والعلم هو فعل العالم ؟ إن كان ذلك كذلك فإن الفكر الإسلامي إنما هو فعل المفكر الإسلامي

<sup>(١٤)</sup> تفسير سورة الاخلاص ، ص ٧٣

<sup>(١٥)</sup> تفسير سورة الاخلاص ، ص ١٠٥ وكذلك منهاج السنة : ٢ / ٨٩



٣ - يستهدف علماء الكلام بمؤلفاتهم الرد على المبتدعة الذين خالفوا العقائد الدينية، ودفع ما أثاروه من شبهات . وتزييف مزاعمهم . وهذا هدف جليل<sup>(٦٦)</sup> في نظر ابن تيمية ، وإن كانت محاولاتهم في تحقيق هذا الهدف لم تلق قبولا تاما لدى الشيخ السلفي الذي ذهب إلى أن مناقشة أئمة البدع من أهل المقالات المخالفة للكتاب والسنة ، وبيان حالهم ، وتحذير الأمة منهم واجب باتفاق المسلمين ، حتى قيل لأحمد بن حنبل : الرجل يصوم ويصلي ويعتكف ، أحب إليك أو يتكلم في أهل البدع ؟ فقال : إذا قام وصلى واعتكف ، فإنما هو لنفسه ، وإذا تكلم في أهل البدع ، فإنما هو للمسلمين ، هذا أفضل<sup>(٦٧)</sup> ، فبين أن نفع هذا عام للمسلمين في دينهم من جنس الجهاد في سبيل الله ، إذ تطهير سبيل الله ودينه ومنهاجه وشرعته ، ودفع بغى هؤلاء وعدوانهم على ذلك ، واجب على الكفاية باتفاق المسلمين ، ولولا من يقيمه الله لرفع ضرر هؤلاء لفسد الدين ، وكان فسادهم أعظم من فساد استيلاء العدو من أهل الحرب ، فإن هؤلاء إذا

---

<sup>(٦٦)</sup> ولكن فريقا آخر من علماء السلف ينهون عن الرد على أهل البدع ، ويحذرون من عواقب مجادلتهم ، ومن هؤلاء ابن بطة في كتابه الإبانة (نقلا عن رسالة حمد التويجري : ١ / ٧٥ وما بعدها ، وكذلك اللاكاني في كتابه شرح أصول اعتقاد أهل السنة : ١ / ١٩)

<sup>(٦٧)</sup> ينسب الغزالي قولا آخر للإمام أحمد يدل على كراهيته للرد على أصحاب البدع (راجع المنقذ من الضلال ، ص ١٦٣ - ١٦٤) ، وأغلب الظن أن رواية الغزالي غير صحيحة. يقول ابن تيمية : " وذكر (الغزالي) عن أحمد بن حنبل كلاما لم يقله أحمد ، فإنه لم يكن يعرف مقاله أحمد ولا مقاله غيره من السلف " (تفسير سورة الاخلاص ، ص ١١٠) ومما يرجح فساد رواية الغزالي أن بين أيدينا أحد مصنفات أحمد بن حنبل ، وعنوانه " الرد على الجهمية " فكيف يستقيم تأليفه هذا الكتاب مع دعوته إلى الامتناع عن الرد على أهل البدع لو صحت رواية الغزالي ؟

استولوا لم يفسدوا القلوب وما فيها من الدين إلا تبعا ، وأما أولئك فهم يفسدون القلوب ابتداء<sup>(٦٨)</sup>.

ويتضمن علم الكلام أيضا الرد على ما يشيره أهل الكتاب من شبه ، وهذا أيضا هدف عظيم في نظر ابن تيمية ، والمعروف أن المتكلمين على اختلاف فرقهم قد اشتبكوا مع أهل الكتاب في معارك عقدية من أجل الدفاع عن دينهم ، ومع ذلك يرى ابن تيمية أن ردود المتكلمين غير كافية ، وهو يلومهم على عدم عنايتهم العناية اللائقة بهذا الهدف فيقول : " كثير من المصنفين في الكلام لا يردون على أهل الكتاب إلا ما يقولون إنه يعلم بالعقل مثل تثليث النصارى ، ومثل تكذيب محمد ، ولا يناظرونهم في غير هذا من أصول الدين ، وهذا تقصير منهم ومخالفة لطريق القرآن . وقد ذكرت في الرد على النصارى من مخالفتهم للأنبياء كلهم مع مخالفتهم لصريح العقل ما يظهر به من كفرهم ما يظهر "<sup>(٦٩)</sup>.

وقد أفرد ابن تيمية كتبا بأسرها للرد على أهل الكتاب ، مثل " الجواب الصحيح لمن بدل دين المسيح " ، والرسالة القبرصية . فضلا عن الفصول المتعددة التي خصصها في كثير من مصنفاته لمناقشة دقيقة لعقائدهم وفرقهم .

٤ - ويحذر ابن تيمية من خطورة إهمال النظر في أصول الدين ، والانصراف عن التعمق في دراسة مسائل العقيدة ، فيذهب إلى أن الأمة الإسلامية فيها من يحرف الكلم عن مواضعه ، فيغير معانى الكتاب والسنة . وهؤلاء هم أهل البدع ، ومن ناحية أخرى فيها أميون لا يفقهون معانى الكتاب والسنة ، بل قد يظنون أن ما هم عليه من مجرد التلاوة ومعرفة ظاهر القول هو غاية الدين ، وهؤلاء قد يناظرون المحرفين وغيرهم من المنافقين أو الكفار مع عدم العلم ، فإما أن تضل الطائفتان ، ويصير كلام هؤلاء فتنة على أولئك ، حيث يعتقدون أن ما يقوله الأميون هو غاية الدين ، وإما أن يتبع الأميون المحرفين في بعض ضلالهم ، وهذا من بعض أسباب تغيير الملل<sup>(٧٠)</sup>.

<sup>(٦٨)</sup> فتيا ابن تيمية في مسألة الغيبة ، مجموعة الرسائل والمسائل : ٥ / ١١٠

<sup>(٦٩)</sup> معارج الوصول ، مجموع رسائل ، ص ١٧

<sup>(٧٠)</sup> بيان الهدى من الضلال ، مجموعة الرسائل الكبرى : ٢ / ١٥٥

وهكذا يعلن ابن تيمية أنه من الضروري أن تتخصص طائفة من الناس لمهمة التصدي لأهل البدع والرد على أصحاب الديانات الأخرى، فمن تخصص في هذا المجال وتكلم لأجل الله تعالى، كان من المجاهدين في سبيل الله، على أن يزود بالعلم، إذ لا يحل للرجل أن يقف على ما ليس له به علم<sup>(٧١)</sup>.

أسباب رفض قواعد المتكلمين المنهجية:

رفض علماء السلف الأصول المنهجية للمتكلمين<sup>(٧٢)</sup>، ومن أهمها ما يأتي:

## ١ - الأدلة النقلية لا تفيد اليقين:

يذهب ابن قيم الجوزية إلى أن من كيد الشيطان بالمتكلمين " أن ألقى على ألسنتهم أن كلام الله ورسوله ظواهر لفظية لا تفيد اليقين ، وأوحى إليهم أن القواطع العقلية والبراهين اليقينية في المناهج الفلسفية والطرق الكلامية ، فحال بينهم وبين اقتباس الهدى واليقين من مشكاة القرآن ، وأحالهم على منطق اليونان (وفلسفاتهم).... وقال لهم : تلك علوم قديمة صقلتها العقول والأذهان...."<sup>(٧٣)</sup>.

وقد قام ابن القيم في بعض مصنفاته وبخاصة كتابه الصواعق المرسلة بتفنيد أقوال المتكلمين في هذا الأصل المنهجي من عدة وجوه ، بعد أن تساءل متعجبا: كيف تكون آراء المتكلمين تفيد اليقين وكلام الله ورسوله لا يفيد اليقين ؟ ثم يجيب بقوله: "... ومعلوم قطعا أن علم الرسول بما يقوله ، وحرصه على إفهامه وتعليمه ، وشدة بيانه له ، وحرص أمته على فهمه ، أعظم من حرص هؤلاء المصنفين ومن يتعلم منهم ، فإذا حصل لأولئك اليقين بمعرفة مراد أرباب التصانيف، فحصول اليقين لأهل العلم بكتاب الله وسنة رسوله أولى وأحرى"<sup>(٧٤)</sup>.

## ٢ - تقديم العقل على النقل:

أجاز المتكلمون وقوع تعارض بين العقل والنقل في بعض المسائل، فوضعوا لذلك قاعدة عامة تقتضي تقديم العقل على النقل ، فأنكر عليهم علماء السلف هذه القاعدة وأفاض ابن تيمية في دحضها في كتابه الضخم الذي يدل عنوانه على

<sup>(٧١)</sup> فتيا في مسألة الغيبية ، مجموعة الرسائل والمسائل : ٥ / ١١١

<sup>(٧٢)</sup> راجع الأصول المنهجية لعلم الكلام الأشعري في الباب القادم.

<sup>(٧٣)</sup> أغاثة اللفهان من مصايد الشيطان : ١ / ١٢٨

<sup>(٧٤)</sup> الصواعق المرسلة : ٢ / ٦٥١



مضمونه ، أعنى كتاب "درء تعارض العقل والنقل" وكذلك فعل تلميذه ابن قيم الجوزية فى كتابه "الصواعق المرسلة" حيث قال: "إن معارضة الوحي بالعقل ميراث عن الشيخ أبى مرة (أى إبليس) فهو أول من عارض السمع بالعقل وقدمه عليه ، فإن الله لما أمره بالسجود لآدم عارض أمره بقياس عقلى..."، ثم تبعه الفلاسفة والجهيمة ومن تأثر بهم من المتكلمين<sup>(٧٥)</sup>. "إن هذه المعارضة بين الوحي والعقل نتيجة جهلين عظيمين: جهل بالوحي ، وجهل بالعقل"<sup>(٧٦)</sup>، فلا يجوز وقوع تعارض بينهما. قال تعالى: ﴿... فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ﴾ (النساء/٥٩)، "فأمر المؤمنين عند التنازع بالرد إلى كتابه وسنة رسوله، وهذا نص فى تقديم السمع"<sup>(٧٧)</sup>.

### ٣ - وجوب التأويل العقلى:

التأويل فى اللغة هو "تفعيل من آل يؤول إلى كذا ، إذا صار إليه ، فالتأويل: التصير ، وأولته تأويلا إذا صيرته إليه فال وتأول ... وقال الجوهري<sup>(٧٨)</sup>: التأويل: تفسير ما يؤول إليه الشيء ..."<sup>(٧٩)</sup> وقد ورد اللفظ بهذا المعنى فى قوله تعالى: ﴿... هَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا تَأْوِيلَهُ ...﴾ (الأعراف/٥٣).

والتأويل فى اصطلاح السلف له معنيان : أحدهما تفسير الكلام ، وبيان معناه: فيكون التأويل والتفسير بهذا المعنى متقاربين أو مترادفين .

وأما المعنى الثانى للتأويل ، فهو نفس المراد بالكلام ، فإن كان الكلام أمرا أو نهيا ، فتأويله نفس فعل المأمور به ، وترك المحذور : كما قالت عائشة رضى الله عنها : كان رسول الله ﷺ يقول فى ركوعه وسجوده: "سبحانك اللهم ربنا

(٧٥) الصواعق المرسلة : ٣ / ٩٩٨ وما بعدها

(٧٦) السابق : ٤ / ١٢٠٧

(٧٧) السابق : ٣ / ٨٢٢ وما بعدها

(٧٨) أبو نصر إسماعيل بن حماد الجوهري ، اللغوى الشهير ، توفى سنة ٣٩٣ وتبل ٤٠٠هـ.

(٧٩) ابن القيم : الصواعق المرسلة : ١ / ١٧٥-١٧٦.

وبحمدك اللهم اغفر لي " ، يتأول القرآن ، تعنى أن هذا اللفظ يعنى تحقيقه فى الواقع ، أو " مايؤول إليه فى الخارج " على حد تعبير ابن القيم<sup>(٧٩)</sup>.

أما التأويل عند المتكلمين ، فإنه يتخذ من العقل أصلاً فى التفسير ، لأنهم . كما رأينا . أجازوا تعارض العقل والنقل ، فإذا ظهر التعارض بينهما فإنهم أوجبوا تقديم العقل ، ومن ثم تأويل النص إلى ما يوافق مقتضى العقل ، ويرفض علماء السلف هذا النوع من التأويل ، لأنه يفضى إلى تعطيل النصوص ، والتجاوز بها إلى آراء دخلية.

كما أن التأويل العقلى عند المتكلمين ليس له معيار ثابت ، فيقول ابن تيمية : " ويكفيك دليلاً على فساد قول هؤلاء أنه ليس لواحد منهم قاعدة مستمرة فيما يحيله العقل . بل منهم من يزعم أن العقل جوز وأوجب ما يدعى الآخر أن العقل أحاله . ياليت شعرى بأى عقل يوزن الكتاب والسنة ؟ فرضى الله عن الإمام مالك بن أنس حيث قال : أو كلما جاءنا رجل أجدل من رجل تركنا ما جاء به جبريل إلى محمد ﷺ لجدل هؤلاء؟ " <sup>(٨٠)</sup>.

#### ٤ - تقسيم الألفاظ إلى حقيقة ومجاز :

قال ابن قدامة عند الكلام على الحقيقة والمجاز فى القرآن الكريم بعد أن ساق مجموعة من الآيات " وذلك كله مجاز ، لأنه استعمال اللفظ فى غير موضعه ، ومن منع فقد كابر " <sup>(٨١)</sup> ، وقد استند المتكلمون فى تأويلاتهم على هذا التقسيم .

إلا أن ابن تيمية رفض تقسيم الكلام إلى حقيقة ومجاز ، فقال : " معلوم أن أول من عرف أنه جرد الكلام فى أصول الفقه هو الشافعى ، وهو لم يقسم الكلام إلى حقيقة ومجاز ، بل ولا يعرف فى كلامه . مع كثرة استدلالاته وتوسعه ومعرفته الأدلة

---

<sup>(٧٩)</sup> راجع شرح العقيدة الطحاوية - المقدمة : ٢٨/١ ، ابن القيم : الصواعق

المرسلة : ١ / ١٨٧

<sup>(٨٠)</sup> رسالة فى أصول الدين ، ص ١٨ ، وكذلك راجع شرح العقيدة

الطحاوية : ٢٥٧/١

<sup>(٨١)</sup> انظر روضة الناظر لابن قدامة . تحقيق د. عبد العزيز السعيد ، الرياض .

جامعة الإمام ، ص ٦٤

الشرعية . أنه سمي شيئا منه مجازا ، ولا ذكر في شيء من كتبه ذلك ، لا في الرسالة ، ولا في غيرها" (٨٢).

وحذا ابن القيم حدوا استاذهم ابن تيمية ، فأنكر تقسيم الكلام إلى حقيقة ومجاز ، وأعلن أن هذا التقسيم لم يقل به علماء اللغة الكبار ، فضلا عن علماء السلف من الصحابة والتابعين ، فقال : " ولهذا لا يوجد في كلام الخليل وسيبويه والفراء وأبي عمرو بن العلاء والأصمعي وأمثالهم ، كما لا يوجد في كلام رجل واحد من الصحابة ، ولا من التابعين ، ولا تابع التابعين ، ولا في كلام أحد الأئمة الأربعة ... لم يحفظ عن أحد منهم تقسيم اللغة إلى حقيقة ومجاز ، بل أول من عرف عنه في الإسلام أنه نطق بلفظ المجاز: أبو عبيدة معمر بن المثنى ( لغوى توفي سنة ٢٠٩ هـ ) ، فإنه صنف في تفسير القرآن كتابا مختصرا سماه مجاز القرآن ...

وإذا علم أن تقسيم الألفاظ إلى حقيقة ومجاز ليس تقسيما شرعيا ، ولا عقليا ، ولا لغويا ، فهو اصطلاح محض ، وهو اصطلاح حدث بعد القرون الثلاثة المفضلة بالنص ، وكان منشؤه من جهة المعتزلة والجهمية ومن سلك طريقهم من المتكلمين" (٨٣).

وأما سبب رفض هذا التقسيم ، فيرجع إلى أنه لا يستند إلى معيار ثابت ، فيقول ابن القيم : " وهذا هو الذي حدانا على تحقيق القول في المجاز ، فإن أربابه ليس لهم فيه ضابط مطرد ، ولا منعكس ، وهم متناقضون غاية التناقض ، خارجون عن اللغة والشرع وحكم العقل ، إلى اصطلاح فاسد ، يفرقون بين المتماثلين ، ويجمعون بين المختلفين" (٨٤).

## ٥ - عدم حجية أخبار الآحاد في مسائل الاعتقاد :

بنى المتكلمون هذه القاعدة على شكهم في صدق رواية الحديث وتجويزهم الكذب عليهم أو الغلط ، ويشبه ابن القيم هؤلاء القادحين في أخبار الآحاد بقول أعداء الرسول ﷺ ممن يجوزون أن يكون الذي جاء به شيطان

(٨٢) مجموع الفتاوى : ٢٠ / ٤٠٣

(٨٣) مختصر الصواعق المرسلة : ٢ / ٢٩

(٨٤) مختصر الصواعق المرسلة : ٢ / ٢٩



كاذب . " وكل أحد يعلم أن أهل الحديث أصدق أهل الطوائف ... " (٨٥) ، ويخصص ابن القيم فصلاً يبين فيه أن خبر الواحد العدل يفيد العلم بأدلة كثيرة (٨٦) .  
أبرز سمات المنهج السلفي :

#### ١ - هل يجوز الاستشهاد بما فى كتب أهل الكتاب ؟

يضع ابن تيمية قاعدة منهجية تنص على أنه : " يجوز الاستشهاد بما عند أهل الكتاب ، إذا وافق مايؤثر عن نبينا ، بخلاف ما إذا لا نعلمه إلا من جهتهم ، فإن هذا لا نصدقهم فيه ولا نكذبهم " .

وكان قد وضع هذه القاعدة وطبقها بعد أن أثبت أن الله خلق آدم على صورة الرحمن ، فقال : " فهذا المعنى عند أهل الكتاب من الكتب الماثورة عن الأنبياء ، كالتوراة ، فإن السفر الأول منها : سنخلق بشرا على صورتنا " (٨٧) .

وكان ابن قتيبة قد سبقه إلى تقرير ذلك ، فقال : " قرأت فى التوراة أن الله جل وعز لما خلق السماء والأرض ، قال : نخلق بشرا بصورتنا ، فخلق آدم من أدمة الأرض ، ونفخ فى وجهه نسمة الحياة " (٨٨) .

وطبق ابن تيمية القاعدة المنهجية المذكورة مرة أخرى وهو بصدد مسألة اثبات وجود الماء قبل خلق السماء والأرض ، فقال : " وقد جاءت الآثار المتعددة عن الصحابة والتابعين وغيرهم بأن الله سبحانه لما كان عرشه على الماء ، خلق السماء من بخار الماء ، وأبس الأرض ، وهكذا فى أول التوراة : الأخبار بأن الماء كان موجودا ، وأن الريح كانت ترف عليه ، وأن الله خلق من ذلك الماء السماء والأرض ، فهذه الأخبار الثابتة عن نبينا ﷺ فى الكتاب والسنة ، مطابقة لما عند أهل الكتاب من اليهود والنصارى " (٨٩) .

---

(٨٥) السابق : ٢ / ٣٥٨ - ٣٥٩

(٨٦) السابق : ٢ / ٣٩٤ - ٤١٢

(٨٧) نقض التأسيس : ٣/ق ٢٢٣ - ٢٢٤ ، مخطوط مصور بمكتبة جامعة

الملك سعود بالرياض ، برقم ٢٥٩٠ / ٣

(٨٨) تأويل مختلف الحديث ، بيروت ، دار الكتاب العربى ، ص ١٤٩

(٨٩) الصفدية : ٢ / ٨٣ ، طبع القاهرة ، مكتبة ابن تيمية

## ٢ - التحذير من تكفير كل مخالف :

المسارعة إلى تكفير المخالفين ليست سمة من سمات منهج أهل السنة والجماعة ، بل لهم أقوال في التنديد بهذه السمة المذمومة التي تورث الكراهية والبغضاء بين طوائف الأمة ، فابن بطة يأخذ على أهل البدع أن " كل واحد منهم قد انتحل لنفسه ديناً ينصره ، وربما يعبدده ، وله على ذلك أصحاب يتبعونه ، وكل واحد منهم يكفر من خالفه ، ويلعن من لا يتبعه... " (٩٠).

ويحكى ابن بطة عن الإمام الشافعي كراهيته لأهل الأهواء ، وقوله : إن " أحدهم إذا خالفه صاحبه قال : كفر ، وإنما يقال فيه أخطأت " (٩١).

ويبين ابن تيمية الفرق بين موقف أهل السنة والفرق الأخرى في مسألة تكفير المخالفين ، فيقول : " والخوارج تكفر أهل السنة والجماعة ، وكذلك أكثر المعتزلة يكفرون من خالفهم ، وكذلك أكثر الرافضة ، ومن لم يكفر فسق ، وكذلك أكثر أهل الأهواء يتبعون رأياً ، ويكفرون من خالفهم فيه ، وأهل السنة يتبعون الحق من ربهم الذي جاء به الرسول ، ولا يكفرون من خالفهم فيه ، بل هم أعلم بالحق ، وأرحم بالخلق " (٩٢).

تعقيب :

ليت علماء السنة تمسكوا بهذا الأصل المنهجي العظيم ، وتمكنوا من تطبيقه عند معالجتهم لجميع المسائل لدى المخالفين لهم ، ولكن للأسف ، عند التطبيق نسي بعضهم ما نادوا به ، فهاهو الإمام ابن بطة - على سبيل المثال - يكتب باباً في : " تكفير من قال إن القرآن مخلوق ، وبيان رده وزندقته " (٩٣) ، ولعل من أهم أسباب تكفير

---

(٩٠) الإبانة : ١ / ٥٣٥ ، نقلاً عن السابق : ٢ / ٧٢٣

(٩١) منهاج السنة : ٥ / ١٥٨

(٩٢) الإبانة : ق ٣ / ٥ - ٢ / ٥ ، نقلاً عن رسالة التويجى : ٢ / ٧٤٣

(٩٣) الفتاوى : ٢٠ / ٢١٧ ولمزيد من المعلومات عن هذه المسألة المنهجية انظر

لابن تيمية أيضاً : القواعد النورانية الفقهية ، تحقيق محمد حامد الفقى ، ط ٢ ،

الرياض ، مكتبة المعارف ، ١٤٠٤ هـ ، ص ١٢٨ ، صالح المقلبي : العلم

الشامخ ، ص ٤١٢

بعض الفرق لبعض هو الحكم على المخالف بلوازم مذهبه . ولكن هل لازم اللازم لازم؟ لقد سئل ابن تيمية هذا السؤال فقل له : هل لازم المذهب مذهب أم لا ؟ فاجاب . رحمه الله . بما يلي : " الصواب أن لازم مذهب الإنسان ليس بمذهب إذا لم يلتزمه ... ولو كان لازم المذهب مذهباً ، للزم تكفير كل من قال عن الاستواء وغيره من الصفات أنه مجاز ليس بحقيقة ، فإن لازم هذا القول يقتضى أن لا يكون شىء من أسمائه وصفاته حقيقة " (٩٤).

### ٣ - وسطية المنهج السلفي :

يقول ابن تيمية : " وأهل السنة والجماعة في الإسلام كأهل الإسلام في أهل الملل ، فهم وسط في باب صفات الله ﷻ . بين أهل الجحد والتعطيل ، وبين أهل التشبيه والتمثيل ... وهم وسط في باب أفعال الله ﷻ . بين المعتزلة المكذبين بالقدر والجبرية النافيين لحكمة الله ورحمته وعدله ، والمعارضين بالقدر لأمر الله ونهيه وثوابه وعقابه ، وفي باب الوعد والوعيد : بين الوعيدية الذين يقولون بتخليد عصاة المسلمين في النار ، وبين المرجئة الذين يجحدون بعض الوعيد وما فضل الله به الأبرار على الفجار ، وهم وسط في أصحاب رسول الله ﷺ بين الغالى في بعضهم الذى يقول فيه بالهية أو نبوة أو عصمة ، والجافى فيهم الذى يكفر بعضهم أو يفسقه وهم خيار الأمة " (٩٥).

### ٤ - كيفية جدال المخالفين :

يتبع العلماء السلفيون كابن تيمية طريقتين في محاوراة المخالفين لهم ومناظرتهم وجدالهم ، والطريقتان تستهدفان غاية واحدة ، وهى اثبات صحة مذهب السلف وابطال مذهب المخالف ، وإن اختلف اتجاه كل منهما عن الأخرى .

أ - فأما إحدى هاتين الطريقتين فتبدأ باقرار المذهب الصحيح . ثم عرض المذهب المخالف . وفي بيان هذا المنهج في الرد على المخالفين ، يقول ابن تيمية : " ونحن نذكر ما يستفاد من كلام النبي ﷺ ، فإن هذا هو المقصود ، فلا نذكر اختلاف الناس ابتداء ، بل نذكر من ذلك فى ضمن بيان ما يستفاد من كلام الله

(٩٤) الجواب الصحيح : ٨٠٦/١

(٩٥) الإبانة : ٥٥٥/١ ، نقلا عن رسالة التويجى : ٧٢٢ / ٢



ورسوله ، ما يبين أن رد موارد النزاع إلى الله وإلى رسوله خير وأحسن تأويلا ،  
وأحسن عاقبة في الدنيا والآخرة" (٩٦).

ب - أما الطريقة الأخرى فهي أقرب إلى الطريقة السقراطية إلى حد ما ، وبينها شيخ  
الإسلام . بعد أن ينسبها إلى الإمام أحمد بن حنبل ، فيقول : "وهذا من حسن  
معرفة أبي عبد الله . رحمه الله . فإن المبتدع الذي بنى مذهبه على أصل فاسد ،  
ينبغي إذا كان المناظر مدعيا أن الحق معه ، أن يبدأ بهدم ما عنده ، فإذا انكسر ،  
وطلب الحق ، فاعطاه إياه ، وإلا فما دام معتقدا نقيض الحق ، لم يدخل الحق  
إلى قلبه ، كاللوح الذي كتب فيه كلام باطل ، امحه أولا ، ثم اكتب فيه  
الحق" (٩٧).

---

(٩٦) الإيمان ، ص ١

(٩٧) جواب أهل العلم والإيمان - مجموع الفتاوى : ١٥٨/٧ - ١٥٩

# الفصل الثانى

## المذهب السلفى

المبحث الأول: التوحيد : معناه ، منزلته ، أقسامه

المبحث الثانى: توحيد الربوبية

المبحث الثالث : توحيد الألوهية

المبحث الرابع: توحيد الأسماء والصفات

المبحث الخامس: كلام الله

المبحث السادس : رؤية الله يوم القيامة

المبحث السابع: الملائكة

المبحث الثامن: النبوات

المبحث التاسع: الأخرويات

المبحث العاشر: القضاء والقدر

المبحث الحادى عشر: مسائل الإيمان

المبحث الثانى عشر: الإمامة





## المبحث الأول

### التوحيد : معناه ، منزلته ، أقسامه

معناه الاصطلاحي :

يطلق لفظ "التوحيد" ويراد به معنيان : معنى عام ومعنى خاص :

#### ١ - المعنى العام :

فأما المعنى العام المتسع لمصطلح التوحيد فيقصد به العلم الذى يدور البحث فيه حول موضوعات العقيدة بأسرها ، وسمى بهذا الاسم لأن التوحيد هو أشرف موضوعات العقيدة ، وهذه الموضوعات هى أصول الدين ، ولهذا يسمى هذا العلم أيضا باسم علم أصول الدين تمييزا له عن العلم الذى تدرس فيه فروع الدين ، وهو علم الفقه ، ويطلق أيضا على علم التوحيد اسم الفقه الأكبر على نحو ما سماه أبو حنيفة النعمان .

ومن الأسماء التى يرفض علماء السلف إطلاقها على هذا العلم : علم الكلام للأسباب التى ذكرناها فى المبحث السابق .

ويبين ابن أبى العز منزلة هذا العلم ، فيقول : "... فإنه لما كان علم أصول الدين أشرف العلوم ، إذ شرف العلم بشرف المعلوم ، وهو الفقه الأكبر بالنسبة إلى فقه الفروع ، ولهذا سمي الإمام أبو حنيفة .رحمة الله عليه . ما قاله وجمعه فى أوراق من أصول الدين : الفقه الأكبر<sup>(١)</sup> ، وحاجة العباد إليه فوق كل حاجة ، وضرورتهم إليه فوق كل ضرورة ، لأنه حياة القلوب ... " ،<sup>(٢)</sup> ويرفض شارح الطحاوية طرق المتكلمة والمتفلسفة فى معالجة موضوعات هذا العلم ، لأنها تقحم فيه ما ليس منه ، فيجب " أن يصاب عن يدخل فيه ما ليس منه "<sup>(٣)</sup>.

---

<sup>(١)</sup> وهى رسالة صغيرة الحجم منسوبة إلى الإمام أبى حنيفة

<sup>(٢)</sup> شرح الطحاوية : ١ / ٥ - ٦

<sup>(٣)</sup> السابق : ١ / ١٥ - ١٦

## ٢ - المعنى الخاص :

وأما المعنى الخاص للتوحيد ، فهو توحيد الله تعالى ، وقد اختلف علماء السلف فى تقسيم التوحيد بهذا المفهوم : فمنهم من قسمه إلى قسمين ، ومنهم من جعله ثلاثة أقسام ، بل إن أحدهم . وهو ابن أبى العز . تارة يقسمه قسمة ثنائية . فيقول التوحيد عند السلف نوعان : الأول : توحيد الربوبية وهو ... الثانى توحيد الألوهية ومعناه ... " (١) ، وتارة أخرى يقسمه قسمه ثلاثية ، فيقول فى موضع آخر من نفس الكتاب : " التوحيد يتضمن ثلاثة أنواع : أحدها الكلام فى الصفات ، والثانى توحيد الربوبية ... والثالث توحيد الإلهية ... " (٢)

تعقيب :

الخلاف حول تقسيم التوحيد إنما هو خلاف صورى ، ذلك لأن القسم الثالث الذى لم يرد فى القسمة الثنائية ، وهو توحيد الأسماء والصفات ، هو متضمن فى توحيد الربوبية ، على ما سنرى بعد قليل .

---

(١) السابق : ١ / ١٧ ، وكذلك ١ / ٤٢

(٢) السابق : ١ / ٢٤ ، راجع أيضا ابن تيمية : الفتاوى : ١٠ / ٢٨٤

## المبحث الثاني

### توحيد الربوبية

#### (معرفة الله وإثبات وجوده)

هو " توحيد في الإثبات والمعرفة " <sup>(٦)</sup>، " وهو الاعتقاد بأن رب العالم وخالقه واحد وليس اثنين وهو الرب سبحانه جبلت الفطر السليمة على الإقرار به <sup>(٧)</sup>، والخضوع له ، والإيمان بما له من الأسماء والصفات ، على وفق ما جاء في الكتاب والسنة . فتوحيد الأسماء والصفات داخل في توحيد الربوبية <sup>(٨)</sup> .

وهذا التوحيد لم يذهب إلى نقيضه طائفة معروفة من بنى آدم ، بل القلوب مفطورة على الإقرار به ، أعظم من كونها مفطورة على الإقرار بغيره من الموجودات كما قالت الرسل عليهم السلام . فيما حكى الله عنهم . ﴿ قالت رسلهم أفد الله شك فاطر السموات والأرض ﴾ (إبراهيم / ١٠) وأشهر من عرف تجاهله وتظاهره بإنكار الصانع فرعون ، وقد كان مستيقنا به في الباطن ... <sup>(٩)</sup> .

ولهذا قال : (وما رب العالمين) ؟ على وجه الإنكار له وتجاهل العارف ... وقد زعم طائفة <sup>(١٠)</sup> أن فرعون سأل موسى مستفهما عن الماهية ... وهذا غلط ، وإنما هو استفهام إنكار وجحد ...

(كما أن) المشركين من العرب كانوا يقرون بتوحيد الربوبية ، وأن خالق السموات والأرض واحد كما أخبر تعالى عنهم بقوله ﴿ ولئن سألتهم من خلق السموات والأرض ليقولن الله ﴾ (لقمان / ٢٥) ... ومثل هذا كثير في القرآن <sup>(١١)</sup> .

<sup>(٦)</sup> شرح الطحاوية : ١ / ٢٤

<sup>(٧)</sup> في الأصل : بالله

<sup>(٨)</sup> شرح الطحاوية : ١ / ١٧

<sup>(٩)</sup> كما حكى الله عنه وعن قومه راجع : الإسراء / ١٠٢ ، النمل / ١٤

<sup>(١٠)</sup> كابن حزم على ما سنرى في حديثنا عن الظاهرية

<sup>(١١)</sup> شرح الطحاوية : ١ / ٢٥ - ٢٦



ولم يكن هذا الإقرار مقصورا على مشركى العرب ، بل يشمل أيضا الأمم السابقة كما حكى الله عن قوم صالح ( راجع سورة النمل / ٤٥ - ٤٩ ) .

إن الآيات القرآنية تصرح بأن معرفة الله إنما هي فطرة فطر عليها الناس جميعا لقوله تعالى ﴿ وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَى أَنْفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَى شَهِدْنَا ﴾ (الأعراف / ١٧٢) وظاهر الآية يدل على أن الله تعالى خاطب البشر جميعا ، منذ آدم حتى قيام الساعة وهم فى عالم الدر ، فى ظهور آبائهم ، بكيفية مجهولة ، وأخذ عليهم الميثاق أو العهد على الإقرار بربوبيته تعالى . أى فطرها على معرفته ، وجعل فى جبلتهم الاعتراف به ، وخلقهم شاهدين على ذلك ، ولكن توحيد الربوبية وحده لا يكفى للإيمان . يقول ابن بطّة: "فإنك لست تلقى أحدا من أهل الملل . وإن كان كافرا . إلا وهو مقر بأن الله ربه وخالقه ورازقه ، وهو فى ذلك كافر" <sup>(١٢)</sup> لأن توحيد الربوبية وحده " لا يحصل به الواجب ، ولا يخلص بمجردة عن الإشراك ... بل لابد أن يخلص لله الدين ، فلا يعبد إلا إياه" <sup>(١٣)</sup> أى لابد من توحيد الألوهية الذى سنعرض له بعد قليل .

ولئن صح أن معرفة الله فطرية ، فهل يعنى هذا عدم جدوى الأدلة العقلية على وجوده تعالى؟ يذهب بعض الكتاب السلفيين . إلى أن الإنسان ليس فى حاجة إلى البرهنة على وجود الله <sup>(١٤)</sup> ، وأن المتكلمين والفلاسفة قد أفنوا أعمارهم فى مسألة لا طائل تحتها ولا جدوى منها وهى مسألة إثبات وجود البارى أى تقرير توحيد الربوبية.

بيد أن هذا الحكم ليس صحيحا على إطلاقه . يقول ابن تيمية: "إن الإقرار بالخالق وكما له يكون فطريا ضروريا فى حق من سلمت فطرته .. (ولكن) قد يحتاج إلى الأدلة عليه كثير من الناس عند تغير الفطرة ، وأحوال تعرض لها" <sup>(١٥)</sup> .

<sup>(١٢)</sup> الإبانة : ق ٢ : ٢ / ٧٣ نقلا عن رسالة التويجى : ١ / ٩٤

<sup>(١٣)</sup> ابن تيمية : اقتضاء الصراط المستقيم : ٢ / ٨٥٥

<sup>(١٤)</sup> راجع الزميل د . فاروق دسوقي فى كتابه : محاضرات فى العقيدة الإسلامية ،

<sup>(١٥)</sup> تفضيل الاجمال - مجموعة الرسائل والمسائل : ٥ / ٤١

إن المعرفة الإنسانية ليس مصدرها الفطرة وحدها . بل إلى جانبها المصدر الآخر . وهو الاكتساب . وقد تكون المعرفة المكتسبة موافقة للفطرة فتدعمها ، كما قد تكون معارضة لها فتغيرها ، وقد تطفئ عليها وتفسدها ، والكفر فى أصله اللغوى الغطاء ، وفى معناه الدينى طمس للفطرة وتغيرها بتأثير عوامل مكتسبة من البيئة عن طريق التربية والتعليم ، وهذا ما يستفاد من الحديث المشهور " كل مولود يولد على الفطرة فأبواه يهودانه وينصرانه ويمجسانه " (رواه الشيخان وغيرهما) .

فأما من احتفظوا بفطرتهم سليمة ، فهم يقرون بوجوده ﷻ ، ولكن ماذا عمن فسدت فطرتهم ، فأنكروا وجوده تعالى ؟ إنهم بمنزلة المرضى الذين يحتاجون إلى علاج وأدوية تناسب حالاتهم المرضية ، وكذلك من كان به سفسطة ، ومرضت فطرته فى بعض المعارف ، لزم أن يستعمل معه نوع من العلاج والأدوية ، وهى الأدلة التى تحوجه إلى النظر والتفكير ، فتزيل سفسطه ، وتحوجه إلى الاعتراف بالحق تعالى ومن أجل ذلك سلك النظار فى معرفة الصانع طرقا شتى ، قد تكون صحيحة ، وقد تكون فاسدة<sup>(١٦)</sup> . فأما الأدلة الفاسدة فى ميزان أهل السنة والجماعة فهى كـ بعض أدلة المتكلمين والفلاسفة ، وأما الأدلة الصحيحة فهى التى أقرها أهل السنة وعلماء السلف .

وقد يحتاج بعض الناس إلى الأدلة العقلية على إثبات وجود البارى تعالى ، لأن اشتغالهم بالنظر الطويل فى الأمور الدقيقة جعلهم يرفضون كل معرفة لا تأتى بهذه الطريقة ، فكلما كان طريق المعرفة أدق وأخفى وأكثر مقدمات وأطول ، كان أنفع لهم ، لأنهم اعتادوا هذا النظر ، فإذا كان الدليل قليل المقدمات ، أو كانت المعرفة جلية ، لم يفرحوا بذلك ، فما العمل حيال رجل من هذا النمط ؟ يجيز ابن تيمية أن تستعمل مع مثل هذا الرجل الطرق الكلامية أو المنطقية لمناسبتها لعادته ، لا لكون العلم بالمطلوب . وهو الإقرار بالربوبية . متوقفا عليها ، ولكن لأن من الناس من إذا عرف ما يعرفه جمهور الناس وعمومهم ، أو ما يمكن لغير الأذكاء معرفته . لم يكن عند نفسه قد امتاز عنهم بعلم ، فيجب معرفة الأمور الخفية الدقيقة الكثيرة المقدمات وهذا يسلك معه هذه السبيل<sup>(١٧)</sup> .

(١٦) ابن تيمية : الرد على المنطقيين ، ص ٢٣٠ - ٢٣١

(١٧) السابق ، ص ٢٥٥

## أدلة علماء السلف على وجود الباري :

سئل الأئمة الأربعة عن أدلة وجود الله ، فلم يمنعهم الإقرار بأن معرفته تعالى فطرية ، من الإجابة عما سئلوا عنه ، ويمكن أن تندرج معظم أدلتهم تحت الدليل المعروف باسم دليل السببية ، أو دليل العناية الإلهية ، ومن ذلك ما يأتي :

١ - "يحكى عن أبي حنيفة - رحمه الله - أن قوما من أهل الكلام أرادوا البحث معه في تقرير توحيد الربوبية فقال لهم : أخبروني . قبل أن نتكلم في هذه المسألة . عن سفينة في دجلة ، تذهب فتمتلئ من الطعام والمتاع وغيره بنفسها ، وتعود بنفسها ، فترسى بنفسها ، وتتفرغ وترجع ، كل ذلك من غير أن يديرها أحد ؟ قالوا : هذا محال لا يمكن أبدا ، فقال لهم : إذا كان هذا محالا في سفينة ، فكيف في هذا العالم كله ، علوه وسفله ؟ وتحكى هذه الحكاية عن غير أبي حنيفة أيضا" (١٨) .

٢ - ويروى عن الإمام مالك بن أنس أن الخليفة هارون الرشيد سأله عن وجود الخالق تعالى فاستدل له باختلاف اللغات والأصوات والنعيمات .

٣ - وعن الشافعي أنه سئل عن ذلك ، فقال هذا ورق التوت طعمه واحد ، تأكله الدود فيخرج منه الإبريسم ، وتأكله النحل فيخرج منه العسل ، وتأكله الشاء والبقر والأنعام فتلقيه بعرا وروثا ، وتأكله الطباء فيخرج منه المسك . وهو شئ واحد .

٤ - وعن أحمد بن حنبل أنه سئل عن ذلك أيضا ، فقال : ههنا حصن حصين أملس ، ليس له باب ولا منفذ ، ظاهره كالفضة البيضاء ، وباطنه كالذهب الإبريز ، فبينا هو كذلك إذا انصدع جداره ، فيخرج منه حيوان سميع بصير ذو شكل حسن ، وصوته مليح . يعنى بذلك البيضة إذا خرج منها الديك (١٩) .

٥ - ويقرر ابن تيمية هذا الدليل أيضا ، ويعدده دليلا قرآنيا وفطريا وعقليا في آن واحد ، إذ أن كل ما في الوجود ، إنما هو مفتقر إلى الله في إيجاد ، محتاج إليه تعالى ، لأن العالم حادث ، والحادث لا بد له من محدث فيلزم من وجود العالم وجود المانع ، وهذا ما يقتضيه العقل .

أما أن الدليل قرآني فيتبين من مثل قوله تعالى : ﴿ أم خلقوا من غير شيء أم هم الخالقون ﴾ (الطور / ٣٥) فهذه الآية فيها تقسيم حاصر ، فمن ناحية نجد

(١٨) شرح العقيدة الطحاوية : ٣٥/١ - ٣٦

(١٩) حافظ بن أحمد حكيم : معارج القبول : ٣٩/١



التساؤل: أخلقوا من غير خالق خلقهم؟ وهذا ممتنع في بداية العقول، إذ أن لكل معلول علة، ومن ناحية أخرى نجد التساؤل الثاني: أم هم خلقوا أنفسهم؟ وهذا أشد امتناعا، فعلم أن لهم خالقا خلقهم.

وأما أن الدليل فطري، فيتضح من ملاحظة أن الله تعالى ذكره بصيغة استفهام الإنكار، ليبين أن هذه القضية التي استدل عليها فطرية بديهية مستقرة في النفوس، فلا يمكن لأحد أن يدعى وجود حادث بدون محدث أحدثه، كما لا يمكنه أن يقول إنه هو الذي أحدث نفسه<sup>(٢٠)</sup>.

٦ - ويحذو ابن القيم حذو شيخه ابن تيمية فيقرر أيضا دليل خلق الإنسان بطريقة تشبه تماما طريقة شيخه<sup>(٢١)</sup> كما يستدل ابن القيم على وجود الله تعالى بخلق السموات والأرض، فيذكر قوله تعالى ﴿وَيَتَفَكَّرُونَ فِي خَلْقِ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ...﴾ (آل عمران / ١٩١) ثم يقول: "فلا ريب أن خلق السموات والأرض من أعظم الأدلة على وجود فاطرهما"<sup>(٢٢)</sup>.

وعرض ابن القيم لدليل العناية فيقول: "فإنك إذا تأملت العالم وجدته كالبيت المبنى المعد فيه جميع آلاته ومصالحه وكل ما يحتاج إليه... ففي هذا أعظم دلالة وأوضحها على أن العالم مخلوق لخالق حكيم قدير عليم"<sup>(٢٣)</sup>. وفي موضع آخر يفيض ابن القيم في عرض مظاهر العناية الإلهية الدالة على وجود الخالق المدبر "فالسماء مرفوعة كالسقف والأرض ممدودة كالسطح، والنجوم منضودة كالمصابيح، والمنافع مخزونة كالدخائر، كل شئ منها لأمر يصلح له..."<sup>(٢٤)</sup>.

---

(٢٠) الرد على المنطقيين، ص ٢٥٢: وراجع أيضا الصفدية: ٢٦/١ - ٢٧

(٢١) راجع: مختصر الصواعق المرسلة: ١ / ١١٠ - ١١١

(٢٢) مفتاح دار السعادة: ٢ / ١٩٨

(٢٣) السابق: ١ / ٢٠٦

(٢٤) مختصر الصواعق المرسلة: ١ / ٣٠٣ - ٣٠٤

## المبحث الثالث

### توحيد الإلهية

ذكرنا أن علماء السلف يعلنون أن توحيد الربوبية وحده لا يكفي لكي يوصف المرء بأنه موحد . يقول ابن أبي العز " فلو أقر رجل بتوحيد الربوبية ... وهو مع ذلك إن لم يعبد الله وحده ، ويتبرأ من عبادة ما سواه ، كان مشركاً من جنس أمثاله من المشركين " (٢٥) ، " فعلم أن التوحيد المطلوب هو توحيد الإلهية " (٢٦) .

فما المقصود بهذا النوع من التوحيد ؟ وما معنى وصفه بالإلهية أو الألوهية ؟ وما مكانته في أقسام التوحيد ؟ يقول ابن تيمية : " والإله هو المألوه أى المستحق لأن يؤله أى يعبد ، ولا يستحق أن يؤله ويعبد إلا الله وحده وكل معبود سواه من لدن عرشه إلى قرار أرضه باطل ... وقد غلط طائفة من أهل الكلام فظنوا أن الإله بمعنى الفاعل ، وجعلوا الإلهية هي القدرة والربوبية ، فالإله هو القادر وهو الرب " (٢٧) ، " فإذا فسر المفسر الإله بمعنى القادر على الاختراع ، واعتقد أن هذا أخص وصف الإله ، وجعل إثبات هذا التوحيد هو الغاية في التوحيد ، كما يفعل ذلك من يفعله من متكلمة الصفانية . وهو الذى ينقلونه عن أبى الحسن (الأشعرى) وأتباعه ، لم يعرفوا حقيقة التوحيد الذى بعث الله به رسوله ... " (٢٨) .

بل إن توحيد الإلهية " هو التوحيد الذى دعت إليه الرسل ، ونزلت به الكتب ... وهو عبادة الله وحده لا شريك له " (٢٩) . ويبين شارح الطحاوية أن القرآن مملوء بالآيات التى تقرر توحيد الإلهية ، كما يجعل القرآن من توحيد الربوبية دليلاً

---

(٢٥) شرح العقيدة الطحاوية : ١ / ٣٦

(٢٦) السابق : ١ / ٣٢

(٢٧) الفتاوى : ١ / ٢٠٢ - ٢٠٣

(٢٨) درء تعارض العقل والنقل : ١ / ٢٢٦

(٢٩) شرح العقيدة الطحاوية : ١ / ٢٨ - ٢٩

على توحيد الإلهية ، فيوجه الله تعالى الخطاب<sup>(٣٠)</sup> للمشركين: إنكم إذا كنتم تعلمون أنه لا خالق إلا الله ، فلم تعبدون غيره وتجعلون معه آله أخرى؟<sup>(٣١)</sup>.

وتوحيد الإلهية متضمن لتوحيد الربوبية دون العكس ، فمن لا يقدر على أن يخلق يكون عاجزا ، والعاجز لا يصلح أن يكون إلها<sup>(٣٢)</sup>.

وقد عني القرآن بتقرير توحيد الإلهية في مثل قوله تعالى ﴿وقض ربك ألا تعبدوا إلا إياه﴾ (الإسراء / ٢٣) ، وقوله ﴿وما أمروا إلا ليعبدوا إلها واحدا﴾ (التوبة / ٣١) وغير تلك الآيات كثير<sup>(٣٣)</sup>. وبهذا النوع من التوحيد يتحقق معنى شهادة لا إله إلا الله .

ومما يتنافى مع توحيد الألوهية والعبادة الخالصة لله الكهانة ، والسحر ، والتنجيم ، والبناء على القبور ، وشد الرحال إليها ، ونحو ذلك.

---

(٣٠) راجع سورة النمل / ٥٩ - ٦٠

(٣١) شرح العقيدة الطحاوية : ١ / ٣٦

(٣٢) السابق : ١ / ٤١ ، وراجع الأعراف / ١٩١ ، النحل / ١٧ ، الإسراء / ٤٢

(٣٣) راجع النحل / ٥١ ، الإسراء / ٣٩ ، القصص / ٨٨ (شرح العقيدة الطحاوية :

(٤٧/١)



## المبحث الرابع

### توحيد الأسماء والصفات

### المطلب الأول

مَهَيِّدًا :

كان اليهود مشبهة ، شبهوا الخالق بالمخلوق ، وكان الرواقيون مجسمة ، زعموا أن كل موجود جسم ، والله تعالى موجود ، فهو جسم ، وكانت الديانة اليهودية والفلسفة الرواقية من أهم مصادر انتقال التشبيه والتجسيم إلى العالم الإسلامي ، وفشا التشبيه والتجسيم بين بعض الفرق ، فدخل هشام بن الحكم التشبيه في عقائد الإمامية الإثني عشرية ، وأعلن محمد بن كرام وأتباعه الكرامية أن الله جسم لا كالأجسام ، وتسرب التشبيه والتجسيم إلى بعض المفسرين كمقاتل بن سليمان وبعض أهل الحديث ممن لقبوا بالحشوية .

وكانت النزعة المادية هي السائدة لدى المشركين في أيام الرسول ﷺ ، إذ كانت عبادة الأصنام في الجاهلية هي قمة التشبيه والتجسيم ، فجاء الإسلام مناهضا للعقائد الوثنية المشركة . يقول ابن خزيمة : " إن المشركين قالوا لرسول الله ﷺ : انسب لنا ربك (تشبيها للرب بالناس الذين تربط بينهم الأنساب) ، فأنزل الله قل هو الله أحد ... (سورة الإخلاص) ، فأخبر أنه لم يكن له شبه " (٣٤) وينقد ابن خزيمة أحد المشبهة والمجسمة فيروى عن هشام بن عروة عن أبيه قال : " قدمت على عبد الملك (؟) فذكرت عنده الصخرة التي بييت المقدس ، فقال عبد الملك : هذه صخرة الرحمن التي وضع عليها رجله ، فقلت : سبحان الله ! يقول الله تبارك وتعالى : **وسم كرسیه السموات والأرض** (البقرة/ ٢٥٥) ، وتقول : وضع رجله على هذه ؟ يا سبحان الله ! إنما هذه جبل وقد أخبرنا الله أنه ينسف نسفا فيذرهما قاعا صفصفا " (٣٥) .

وبازاء الغلو في التشبيه ، والتطرف في التجسيم ، كان رد فعل المعتزلة ومن حدا حذوهم في تأويل الصفات الخيرية التي وجد فيها المشبهة والمجسمة تدعيما لمذاهبهم . وكما رفض علماء السلف مذاهب المجسمة رفضوا أيضا طريقة المعتزلة في مقاومة أضادهم المشبهة والمجسمة ، إذ أدرك علماء السلف أن طريق المعتزلة ينتهي إلى التعطيل .

(٣٤) ابن خزيمة : التوحيد ، ص ٤١

(٣٥) السابق ، ص ١٠٨ ، وراجع سورة طه/ ١٠٦

## طريقة السلف في إثبات الأسماء والصفات إجمالاً

### الاتباع لا الابتداع :

يبين ابن خزيمة طريقته وسائر علماء السلف في إثبات الأسماء والصفات ، فيقول : " فنحن وجميع علمائنا من أهل الحجاز وتهامة واليمن والعراق والشام ومصر. مذهبنا أن نثبت لله ما أثبتته الله لنفسه ، ونقر بذلك بألسنتنا ، ونصدق بذلك بقلوبنا ... وعز ربنا عن مقالة المعطلين... " (٣٦).

ويوضح ابن تيمية طريقة السلف في هذا النوع من التوحيد ، فيقول : " أن يوصف الله تعالى بما وصف به نفسه ، وبما وصفته به رسله نفيًا وإثباتًا ، فيثبت لله ما أثبتته لنفسه ، وينفي عنه ما نفاه عن نفسه وقد علم أن طريقة سلف الأمة وأئمتها إثبات ما أثبتته من الصفات من غير تكييف ولا تمثيل ، ومن غير تحريف ولا تعطيل ، وكذلك ينفون عنه ما نفاه عن نفسه ... فطريقتهم تتضمن إثبات الأسماء والصفات مع نفي مماثلة المخلوقات ، إثباتًا بلا تشبيه ، وتنزيهاً بلا تعطيل كما قال تعالى ﴿ ليس كمثله شيء ﴾ وهو السميع البصير (٣٧) (الشورى/ ١١). هكذا كان السلف يثبتون الصفات كما وردت في الوحيين دون تشبيه ، ودون الخوض في الكيفية لأنها مجهولة.

ويؤكد ابن القيم بيان شيخه لطريقة السلف ، فيقول : " فلم يصفوه إلا بما وصف به نفسه ، ولم يجحدوا صفاته ، ولم يشبهوها بصفات خلقه ، ولم يعدلوا بها عما أنزلت عليه لفظاً ولا معنى بل أثبتوا له الأسماء والصفات ، ونفوا عنه مشابهة المخلوقات " (٣٨).

ولكن هل يجوز أن نصف الله تعالى بما لم يصف به نفسه ، كما وصفه الفلاسفة من أمثال الفارابي وابن سينا بأنه تعالى عقل وعاقل ومعقول وعاشق

(٣٦) التوحيد ، ص ٢٦

(٣٧) التدمرية ، تحقيق د. محمد السعوى ، الرياض ، العبيكان ، ١٤٠٥ ، ص ٦ - ٨

(٣٨) شرح الطحاوية : ١ / ٢٦٠ - ٢٦١

ومعشوق ؟ يقول ابن أبي العز : " وليس لنا أن نصف الله تعالى بما لم يصف به نفسه ، ولا وصفه به رسوله نفيا ولا إثباتا ، وإنما نحن متبعون لا مبتدعون " (٣٩).

### استعمال قياس الأولى :

يستخدم في إثبات الصفات الإلهية "قياس الأولى" ، وفحواه هو إثبات حكم الأدنى للأعلى لأولويته به مثل أن يقال إن كل كمال ثبت للممكن أو للمحدث (المخلوق) ، ولا نقص فيه بوجه من الوجوه ، فالله الخالق أولى به وكل كمال لا نقص فيه بوجه من الوجوه ، ثبت للمخلوق المربوب المدبر ، فإنما استفاده من خالقه وربه ومدبره ، وهو أحق به منه ، وأن كل نقص وعيب . وهو سلب هذا الكمال . إذا وجب نفيه عن شئ من أنواع المخلوقات ، فإنه يجب نفيه عن الرب تعالى بطريق الأولى (٤٠).

### تعقيب :

أليس هذا القياس قريب من قياس التمثيل أو قياس الغائب على الشاهد الذي نقده علماء السلف وعابوا على من استعمله من المتكلمين ؟ أفليست قوة الباه ، والقدرة على التناسل ، وصلابة العضلات ، ونعومة الشعر وغير تلك من الصفات تعد كمالا للمخلوق ؟ ألا يستلزم تطبيق قياس الأولى أن نصف بها الخالق ﷻ ؟ ألم يكن في المبدأ السابق "الاتباع لا الابتداء" كفاية ؟

### صلة الذات بالصفات :

أثار المتكلمون مشكلة البحث في الصلة بين الذات الإلهية وصفاتها ، فذهب المعتزلة إلى أن القول بأن الصفات غير الذات يفضي إلى القول بتعدد القدماء ، وهذا ينافي التوحيد ، فانتبهوا إلى أن الصفات هي عين الذات ، أو قالوا عنها: إنها هي هو. ويلاحظ ابن تيمية أن مذهب المعتزلة يستلزم إثبات حي بلا حياة، وعالم بلا علم ، وقادر بلا قدرة ، ومثلهم في ذلك كمثل من أثبت متحركا بلا

---

(٣٩) السابق : ١ / ٨٧ - ٨٨ ، وراجع أيضا ابن القيم : مختصر الصواعق

المرسلة: ١/ ٢١٥ - ٢١٧

(٤٠) الصفدية : ١ / ١٠٣ - ١٠٤



حركة ، ومتكلما بلا كلام ونحو ذلك مما فيه إثبات اسم الفاعل ، ونفى مسمى المصدر اللازم لاسم الفعل ومن أثبت الملزوم دون اللازم كان قوله باطلا<sup>(١١)</sup> .

وإذا صح أن الصفات ليست هي هو ، فهل هي غيره ؟ ينفي ابن تيمية ذلك أيضا ، فقد ثبت عن الرسول ﷺ أنه قال "من حلف بغير الله فقد أشرك" (رواه أبو داود وأحمد) ، وثبت عنه أيضا أنه حلف بعزة الله ، وحلف بعمر الله (البخاري : كتاب الإيمان) ونحو ذلك من صفاته ، فعلم أن الحالف بصفاته ليس حالفا بغيره ، ولو كانت الصفة يطلق عليها القول : إنها غيره ، لكان الحلف بها حلفا بغيره .

إن البحث في صلة الذات بالصفات مشكلة مصطنعة مستحدثة ، ولذلك فقد " امتنع السلف والأئمة أن يطلقوا على صفات الله : كلامه ، وعلمه ، ونحو ذلك : أنه غيره له ، أو أنه ليس غيره "<sup>(١٢)</sup> .

---

<sup>(١١)</sup> السابق : ١ / ١٠٧ - ١٠٨

<sup>(١٢)</sup> بدائع الفوائد : ١ / ١٧٠ ، وكذلك مدارج السالكين : ٣ / ٣٨٣ - ٣٨٤

## المطلب الثانى

### إثبات الصفات تفصيلا

#### تقسيم الصفات :

يقول الشهرستانى : " اعلم أن جماعة كثيرة من السلف كانوا يثبتون لله تعالى صفات أزلية من العلم والقدرة والحياة ... ولا يفرقون بين صفات الذات وصفات الفعل ، بل يسوقون الكلام سوفا واحدا ، وكذلك يثبتون صفات خبرية مثل اليدين والوجه ... " (٤٣).

ويستفاد مما تقدم أن تقسيم الصفات إلى ذاتية وفعلية أو عقلية وخبرية لم يكن معروفا عند علماء السلف الأوائل ، ولكن المتأخرين لجأوا إلى هذه التقسيمات بعد ظهور الفرق ، والناظر فى مصنفات متأخرى علماء السلف كابن تيمية وتلميذه ابن القيم وابن أبى العزى لاحظ تقسيمات ثنائية متعددة للصفات الإلهية ، من أهمها ما يلى :

أ - تقسيم الصفات إلى عقلية وخبرية ، فأما الأولى فهى الصفات التى تثبت بالعقل والسمع معا وأما الأخرى فهى الصفات التى لا تثبت إلا بالسمع فقط كالوجه واليدين ونحو ذلك .

ب - تقسيم الصفات إلى ذاتية أزلية وأخرى فعلية اختيارية ، فأما الأولى فهى التى لا تنفك عن ذاته تعالى ، وأما الصفات الفعلية فهى التى يتصف بها بمشيئته واختياره كالنزول والضحك والغضب ونحو ذلك .

#### الصفات الذاتية الأزلية :

أثبت السلف لله تعالى الصفات الذاتية الأزلية من العلم والقدرة والحياة والإرادة والسمع والبصر ونحو ذلك من الصفات التى يمكن إثباتها بالعقل فضلا عن السمع ، كما أثبتوا جميع الصفات الخبرية التى لا يمكن إثباتها إلا بالسمع ، على النحو التالى :

(١٣) الملل والنحل ، ص ٩٢ ، وكذلك راجع المقرئى : الخطط والآثار : ٢/ ٣٥٦

## أ. الصفات العقلية : ومن هذه الصفات :

### صفة العلم :

يذكر ابن خزيمة أن الجهمية المعطلة (يقصد المعتزلة) يقولون : إن الله هو العالم ، وينكرون أن لله علما مضافا إليه من صفات الذات ، ويدحض الإمام السلفي هذه المقولة بقول الله تعالى ﴿ أَنْزَلَهُ بِعِلْمِهِ ﴾ (النساء/ ١٦٦) فأعلمنا الله أنه أنزل القرآن بعلمه ، وأخبرنا جل ثناؤه أن ما من أنثى تحمل أو تضع ﴿ إِلَّا بِعِلْمِهِ ﴾ (فاطر/ ١١ ، فصلت/ ٤٧) فأضاف الله إلى نفسه العلم ، ويوجه ابن خزيمة سؤالا لمن أنكروا أن يكون لخالقنا علم مضاف إليه من صفات الذات ، فيقول لهم : خبرونا عمن هو عالم بالسر والنجوى وهو بكل شئ عليم : أله علم أم لا علم له ؟ فلا جواب لهم عن هذا السؤال إلا بالهرب<sup>(٤٤)</sup>.

### صفتا السمع والبصر :

أثبت المعتزلة البصريون لله صفتي السمع والبصر ، فقالوا : إنه تعالى سميع بصير ، ولكن المعتزلة البغدادية تأولوا هاتين الصفتين ، فذهبوا إلى أن وصف الله بأنه سميع بصير يعنى أنه عالم بالمدركات<sup>(٤٥)</sup>.

واستنكر علماء السلف هذا التأويل ، وأبطله ابن بطة مبينا أن الله فرق بين السمع والبصر في قوله تعالى ﴿ إِنَّكَ مَعَكُمْ أَسْمِعُ وَأَرْهَى ﴾<sup>(٤٦)</sup> (طه/ ٤٦) .

واستدل علماء السلف على إثبات هاتين الصفتين بالآية السابقة وكثير غيرها<sup>(٤٧)</sup> ، وبيعض الأحاديث الصحيحة كالحديث الذى رواه أبو هريرة عن الرسول ﷺ أنه قال : " ثلاثة لا يكلمهم الله يوم القيامة ولا يزيكهم ، ولا ينظر إليهم ، ولهم عذاب أليم : شيخ زان ، وملك كذاب ، وعائل مستكبر " (مسلم : كتاب الإيمان) ،

<sup>(٤٤)</sup> ابن خزيمة : التوحيد ، ص ١٠

<sup>(٤٥)</sup> القاضى عبد الجبار : شرح الأصول الخمسة ، ص ١٦٨

<sup>(٤٦)</sup> مخطوط مختصر الإبانة : ل ١٨٩ - ١٩٠ ب ، نقلنا عن رسالة

التويعرى : ١/ ١٩٦

<sup>(٤٧)</sup> راجع الشورى/ ١١ ، المجادلة/ ١ ، آل عمران/ ١٨١ ، الزخرف/ ٨٠ .

النساء/ ٥٨ وغيرها



وعن عمر أنه رضي الله عنه قال : " لا ينظر الله إلى من جر ثوبه خيلاء " (البخاري : كتاب اللباس . ومسلم : كتاب اللباس والزينة) ، وبما ورد عن عائشة أنها قالت : " الحمد لله الذي وسع سمعه الأصوات " ثم ذكرت قصة المجادلة (النسائي) وغير ذلك من الآثار. ولم يكتف علماء السنة بالأدلة النقلية وحدها ، بل أثبتوا هاتين الصفتين أيضا بدلالة العقل ، فبينوا أن الله حي ، ويلزم عن حياته السمع والبصر وهما من صفات الكمال<sup>(٤٨)</sup> ، وأعلن ابن خزيمة أن تجريد صفتي السمع والبصر عن أي موجود هو تشبيه له بالجماذ ، فإن ما لا يسمع ولا يبصر بمثابة الأصنام التي هي من الموتان ، فقد خاطب خليل الله أباه قائلا : " يا أبت لم تعبد ما لا يسمع ولا يبصر " (مريم/٤٢) ، وعابه بذلك ، ولو كان إبراهيم الخليل قد قال لأبيه آذر : أدعوك إلى ربي الذي لا يسمع ولا يبصر ، فما الفرق إذن بين معبود إبراهيم ومعبود أبيه ؟

ولقد أعلم الله أن من لا يسمع ولا يعقل كالأنعام بل أضل سبيلا ، ومن ثم فمعبود الجهمية كالأنعام التي لا تسمع ولا تبصر<sup>(٤٩)</sup>.

ويشير ابن خزيمة إلى قصة المجادلة التي كانت تشكو إلى النبي ، ففيها تكذيب لمن تأول صفتي السمع والبصر ، إذ أن الله سمعها وهو فوق سبع سموات ، وقد خفى بعض كلامها على من حضرها وقرب منها ، وهذا يدل على أن استماع الخالق ليس كاستماع المخلوقين<sup>(٥٠)</sup> ، فتسقط حجة المعتزلة بأن في إثبات صفة السمع للخالق تشبيها له بالمخلوق ، وكذلك الحال في رؤيته تعالى فهي ليست كرؤية المخلوقين فإثبات الصفتين لله تعالى ليس فيه تشبيه الخالق بالمخلوق<sup>(٥١)</sup>.

ومن الأدلة السمعية التي يستند إليها ابن خزيمة أيضا في إثبات هاتين الصفتين ما روته عائشة أن جبريل نادى يوم العقبة فقال : " يا محمد إن الله ﷻ قد سمع قول قومك وما ردوا عليك ، وقد بعث الله ملك الجبال لتأمره بما شئت فيهم... " (رواه الشيخان وغيرهما) ، وما روى عن الرسول ﷺ حين كبر الناس تكبيرة

(٤٨) ابن تيمية : الفتاوى : ١٦ / ٢٥٥

(٤٩) ابن خزيمة : التوحيد ، ص ٢٥ - ٢٦

(٥٠) السابق ، ص ٤٥ - ٤٦

(٥١) السابق ، ص ٢٧

رفعوا بها أصواتهم ، فقال : " إن ربكم ليس بأصم ولا غائب " <sup>(٥٢)</sup> (رواه الشيخان وغيرهما).

### ب . الصفات الخيرية . ومن هذه الصفات ما يلي : صفة النفس :

أثبت علماء السلف كالإمام أحمد بن حنبل أن لله تعالى نفسا ، ولكنها ليس كنفس أحد من العباد التي هي متحركة متصعدة مترددة في الأبدان ، بل هي صفة له تعالى في ذاته <sup>(٥٣)</sup>.

وكذلك أثبت ابن خزيمة لله نفسا ، واحتج بقوله تعالى ﴿ كَتَبَ رَبُّكُمْ عَلَى نَفْسِهِ الرَّحْمَةَ ﴾ (الأنعام/٥٤) ، وقوله لموسى ﴿ وَاصْطَنَعْتُكَ لِنَفْسِكَ ﴾ (طه/٤١) ، وقوله ﴿ وَيُحَذِّرُكُمُ اللَّهُ نَفْسَهُ ﴾ (آل عمران / ٢٨ ، ٣٠) وتدل هذه الآيات وغيرها على أن لله تعالى نفسا كتب عليها الرحمة ، واصطنع لها كليمه موسى ، كما قال روح الله عيسى بن مريم مخاطبا ربه ﴿ تَعْلَمَ مَا فَعَدَ نَفْسُكَ وَلَا أَعْلَمَ مَا فَعَدَ نَفْسُكَ ﴾ (المائدة/١١٦) فالنبي عيسى يعلم أن لمعبوده نفسا <sup>(٥٤)</sup>.

ويورد ابن خزيمة من الأحاديث النبوية قول الرسول ﷺ : " يقول الله أنا مع عبدي حين يذكرني ، فإن ذكرني في نفسه ذكرته في نفسي ، وإن ذكرني في ملأ ذكرته في ملأ خير منهم " (رواه الشيخان وغيرهما) ومن أقوال الرسول أيضا " لما خلق الله الخلق كتب بيده على نفسه أن رحمتي تغلب غضبي " . ويقول ابن خزيمة معلقا : " فالله جل وعلا أثبت في آي من كتابه أن له نفسا ، وكذلك قد بين على لسان نبيه ﷺ أن له نفسا .

وكفرت الجهمية <sup>(٥٥)</sup> بهذه الآي وهذه السنن ، وزعم بعض جهلتهم أن الله تعالى إنما أضاف النفس إليه على معنى إضافة الخلق إليه ، وزعم أن نفسه غيره ، كما أن خلقه غيره ، وهذا لا يتوهمه ذولب وعلم ، فضلا عن أن يتكلم به ، وقد أعلم الله في محكم تنزيله أنه كتب على نفسه الرحمة ، أفيتوهم مسلم أن الله تعالى كتب على

<sup>(٥٢)</sup> السابق ، ص ٤٨ - ٤٩

<sup>(٥٣)</sup> أحمد بن حنبل : العقيدة ، ص ١١٠

<sup>(٥٤)</sup> التوحيد ، ص ٦

<sup>(٥٥)</sup> يقصد المعتزلة . وسنرى أن الإباضية أيضا ينكرون أن لله تعالى نفسا

غيره الرحمة ؟ وحذر الله العباد نفسه ، أفيحل لمسلم أن يقول : إن الله حذر العباد غيره ؟ أو يتأول قوله لكليمه موسى "واصطنعتك لنفسى" فيقول : معناه : واصطنعتك لغيرى . أو يقول إن عيسى بقوله "ولا أعلم ما فى نفسك" ، أراد : ولا أعلم ما فى غيرك ؟ هذا ما لا يتوهم مسلم ، ولا يقوله إلا معطل<sup>(٥٦)</sup>.

### صفة الوجه:

أثبت علماء السلف أن لله ﷻ وجهًا ، لا كالصور المصورة والأعيان المخططة . فعند أحمد بن حنبل أن لله وجهًا فى الحقيقة . دون المجاز ووجه الله باق لا يبلى ، وهو صفة له لا تنفى ، ومن ادعى أن وجهه تعالى هو نفسه فقد أهدى وغير معناه ، ومن فعل ذلك فقد كفر ، ووجه الله عند ابن حنبل لا يعنى أنه جسد ، ولا صورة . ولا تخطيط ، ومن قال ذلك فقد ابتدع<sup>(٥٧)</sup>.

وسلك ابن خزيمة مسلك السلف ، فأورد الآيات التى أخبر فيها الله تعالى بأن له وجهًا ، مثل قوله تعالى ﴿ وَيَقْدِرُ وَجْهَ رَبِّكَ ذُو الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ ﴾ (الرحمن/٢٧) ، وقوله ﴿ كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ ﴾ (القصص/٨٨) وقوله لنبيه ﴿ وَأَصْبِرْ نَفْسَكَ مَعَ الَّذِينَ يَدْعُونَ رَبَّهُمْ بِالْغَدَاةِ وَالْعَشِيِّ يُرِيدُونَ وَجْهَهُ ﴾ (الأنعام/٥٢) ، وقوله ﴿ وَلِلَّهِ الْمَشْرِقُ وَالْمَغْرِبُ فَأَيْنَمَا تُولُوا فَثَمَّ وَجْهَ اللَّهِ ﴾<sup>(٥٨)</sup> (البقرة/١١٥).

<sup>(٥٦)</sup> السابق ، ص ٧ - ٩

<sup>(٥٧)</sup> أحمد بن حنبل : العقيدة ، ص ١٠٣

<sup>(٥٨)</sup> اختلف السلف فى تفسير هذه الآية على قولين:

القول الأول: إنها من الآيات التى تثبت صفة الوجه ، وهذا ما ذهب إليه ابن خزيمة وابن بطة فى الإبانة ، وابن القيم فى مختصر الصواعق المرسلة ، ص ١٨٠ وما بعدها ، والقول الثانى: أن المراد بقوله "فثم وجه الله" قبلته تعالى ، أى أن هذه الآية ليست من آيات الصفات ، وهو مروي عن مجاهد (رواه الترمذى : كتاب تفسير القرآن باب سورة البقرة) وقتادة (رواه ابن جرير فى تفسيره) والشافعى (راجع البيهقى : السنن الكبرى : ٢ / ١٣)



يذكر ابن خزيمة هذه الآيات وغيرها ثم يعقب قائلاً : فأثبت الله لنفسه وجهها ، وصفه بالجلال والإكرام ، وحكم لوجهه بالبقاء ، ونفى عنه الهلاك .

ويورد أيضا من السنة ما ثبت أن لله وجهها ، مثال ذلك ما روى عن عامر بن سعيد عن أبيه حين مرض بمكة عام الفتح ، إذ قال : يا رسول الله أتخلف عن هجرتي ؟ فقال ﷺ " إنك لن تخلف بعدى فتعمل عملا تريد به وجه الله ، إلا ازددت به رفعة ودرجة " (رواه البخاري) ، وجاء في دعاء الرسول " ... وأسألك لذة النظر إلى وجهك " (رواه النسائي) .

ويعقب ابن خزيمة على ذلك بقوله : ألا يعقل أن النبي ﷺ لا يسأل ربه ما لا يجوز كونه ؟ ففي مسألة النبي ربه لذة النظر إلى وجهه أبين بيان ، وأوضح الوضوح أن لله ﷻ وجهها يتلذذ بالنظر إليه من من الله عليه ، وتفضل بالنظر إلى وجهه . ويورد ابن خزيمة طائفة كبيرة من الأحاديث الأخرى التي فيها ذكر وجه الله جل وعلا . ويخلص ابن خزيمة من النصوص التي أوردتها إلى أن لله وجهها ، ولكن يتعالى ربنا عن أن يكون وجهه كوجه بعض خلقه<sup>(٥٩)</sup> .

ويشير إلى أن بعض الجهمية (المعتزلة) تأولوا لفظ "وجهه" في قوله تعالى "كل شيء هالك إلا وجهه" ، فزعموا أن المراد : ذاته تعالى ، وزعموا أيضا أن الرب هو ذو الجلال والإكرام لا الوجه في قوله "ويبقى وجه ربك ذو الجلال والإكرام" ويذهب ابن خزيمة إلى أن هذه دعوى لا يدعيها إلا جاهل بلغة العرب ، لأن الله ذكر "الوجه" في هذه الآية مضموما مرفوعا ، وذكر "الرب" بخفض الباء بإضافة "الوجه" ، ولو كان قوله "ذو الجلال والإكرام" مردودا إلى ذكر "الرب" في هذا الموضع ، لكانت القراءة : ذي الجلال والإكرام ، ولكن صفة الجلال والإكرام في الآية إنما هي صفة للوجه ، مما يدل على أن وجه الله صفة من صفات الذات الإلهية ، لا أن وجه الله هو الله ، أو أن وجهه هو غيره<sup>(٦٠)</sup> .

ولئن زعمت الجهمية أن أهل السنة ومتبعي الآثار مشبهة ، فإنما ذلك جهل منهم بكتاب الله وسنة نبيه ، وقلة معرفتهم بلغة العرب . وينفى ابن خزيمة تهمة التشبيه عن نفسه وأصحابه ، فيذكر أنه وعلماء السنة ، جميعا يقولون : إن لمعبودنا ﷻ وجهها ،

(٥٩) التوحيد ، ص ١٠ - ١٩

(٦٠) السابق . ص ٢٠ - ٢١

ونحكم له بالبقاء ، وننفي عنه الهلاك ، ونقول : إن لوجه ربنا من النور والضياء والبهاء ، ما لو كشف حجابهُ لأحرقت سبحات<sup>(١)</sup> وجهه كل شئ أدركه بصره ، محجوب عن أبصار أهل الدنيا ، لا يراه بشر مادام في الدنيا الفانية ، ونقول : إن وجه ربنا القديم لم يزل بالباقي الذي لا يزال ، فننفي عنه الهلاك والفناء .

ويقول ابن خزيمة : إن لبني آدم وجوها كتب الله عليها الهلاك ، ونفي عنها الجلال والإكرام ، وهي غير موصوفة بالنور والضياء والبهاء التي وصف الله بها وجهه ، كما أن وجوه بني آدم تدركها أبصار أهل الدنيا ، ولا تحرق لأحد شعره فما فوقها ، لنفي السبحات عنها ، وجميع وجوه بني آدم محدثة مخلوقة ، فكونها الله بعد أن لم تكن مخلوقة ، وأوجدتها بعد ما كانت عدما ، وهي فانية غير باقية ، تصير جميعا ميتا ، ثم تصير رميما ، ثم ينشئها الله بعد موتها ، فتلقى ما تلقى من النشور والحشر والوقوف بين خالقنا يوم القيامة ، ومن المحاسبة وغير ذلك .

فهل يخطر ببال عاقل . مركب فيه العقل ، ويفهم لغة العرب ، ويعرف خطابها ، ويعلم معنى التشبيه . أن هذا الوجه شبيه بذاك الوجه ؟ وهل هاهنا تشبيه وجه ربنا بوجوه بني آدم غير اتفاق "اسم" الوجه ؟

ولو كان ذلك تشبيها من علمائنا ، لكان كل قائل : إن لبني آدم وجوها ، وللخنازير والقردة والكلاب والسباع والحمير والبغال والحيات والعقارب وجوها . قد شبه وجوه بني آدم بوجوه الخنازير وغيرها مما ذكر .

ويضيف ابن خزيمة قائلا في سخرية "ولست أحسب أن أعقل الجهمية المعطلة عند نفسه ، لو قال أكرم الناس عليه : وجهك يشبه وجه الخنزير أو القرد أو الدب أو الكلب أو نحو هذا ، إلا غضب ، وإلا خرج من سوء الأدب في الفحش من المنطق من الشتم للمشبه وجهه بوجه ما ذكرنا ، ولعله بعد يقذفه ويقذف أبويه"<sup>(١١)</sup> .

ويتسأل ابن خزيمة متعجبا : أوجوه ما ذكرنا أقرب شيها بوجوه بني آدم أم وجه خالقنا بوجوه بني آدم ؟ فوجوه ما ذكرنا من السباع والبهاائم محدثة كلها مخلوقة ، ولوجوهها أبصار وخدود وجباه وأنوف وألسنة وأفواه وأسنان وشفاه ، ومع

---

<sup>(١)</sup> سبحات وجهه أي أضواء وجهه ، وقيل : محاسنه ، لأنك إذا رأيت حسن الوجه ، قلت : سبحان الله ، وقيل معناه : تنزيهه له .

<sup>(١١)</sup> التوحيد ، ص ٢٢ - ٢٣

ذلك لا يقول مركب فيه العقل ، لأحد من بنى آدم : وجهك شبيه بوجه خنزير ، ولا عينيك شبيهة بعين قرد ، أو نحو ذلك إلا على المشاقمة .

فإذا كان الأمر كذلك ، ثبت عند العقلاء وأهل التمييز أن من رمى أهل الآثار . القائلين بكتاب ربهم ، وسنة نبيهم ﷺ . بالتشبيه ، فقد قال الباطل والكذب والزور والبهتان ، وخالف الكتاب والسنة ، وخرج من لسان العرب<sup>(١٢)</sup> .

ولكن ماذا عن الحديث الصحيح الذى ورد بروايات مختلفة ، ومنها ما روى عن أبى هريرة أن الرسول ﷺ قال : " إذا ضرب أحدكم فليجنب الوجه ، ولا يقل : قبح الله وجهك ، ووجه من أشبه وجهك ، فإن الله خلق آدم على صورته " (البخارى ومسلم والبيهقى وغيرهم) ؟ هل يفهم من ظاهر الحديث المذكور أن ثمت تشابها بين وجه الله ووجه آدم ؟ يروى ابن خزيمة الحديث برواياته المختلفة ، ثم يقول : " توهم بعض من لم يتحر العلم أن قوله : " على صورته " يريد صورة الرحمن ، عزربنا وجل عن أن يكون هذا معنى الخبر بل معنى قوله " خلق آدم على صورته " : الهاء فى هذا الموضع كناية عن اسم المضروب والمشتوم ، أراد ﷺ : أن الله خلق آدم على صورة هذا المضروب الذى أمر الضارب باجتنا بوجهه بالضرب ، والذى قبح وجهه ، فزجر ﷺ أن يقول : ووجه من أشبه وجهك ، لأن وجه آدم شبيه وجه بنى ، فإذا قال الشاتم لبعض بنى آدم : قبح الله وجهك ، ووجه من أشبه وجهك ، كان مقبحا وجه آدم<sup>(١٣)</sup> .

بيد أن ثمت روايات أخرى للحديث ، تسربت إليها على الأرجح الإسرائيليات وما تحمله من تشبيه وتجسيم . ويشكك الإمام ابن خزيمة فى صحة مثل هذه الروايات ، منها " لا تقبحوا الوجه ، فإن ابن آدم خلق على صورة الرحمن " ، ويتهم بعض رواة (الأعمش وحبيب بن أبى ثابت) بالتدليس ، كما يتهم من افتتن بألفاظ هذه الرواية ، وظن أنها صحيحة ، بالوقوع فى " مقالة شنيعة مضاهية لقول المشبهة " . ويذكر ابن خزيمة أن هذه الرواية الأخيرة . لو صحت . وجب تأويلها بما

(١٢) السابق ، ص ٢٤

(١٣) السابق ، ص ٣٦ - ٣٨



معناه أن آدم خلق على الصورة التي خلقها الرحمن حين صور آدم ثم نفخ فيه الروح<sup>(١٤)</sup>.

ولكن من علماء السنة من كان يرى أن الضمير في حديث الرسول "...خلق آدم على صورته" إنما يعود على الله لا على آدم ، ويروى ابن بطة عن أحمد بن حنبل أنه قال : "من قال : إن الله تعالى خلق آدم على صورة آدم فهو جهمي"<sup>(١٥)</sup>.  
صفة العين والعينين والأعين :

يورد ابن خزيمة طائفة من الآيات القرآنية تثبت لله ﷻ العين ، تارة بصيغة المفرد ، وتارة أخرى بصيغة الجمع .

فأما اثبات العين بصيغة المفرد ، ففي قوله تعالى في ذكر موسى ﷺ وألقيت عليك محبة مني ولتصنع علي عيناك<sup>(١٦)</sup> (طه/٣٩) .

وأما اثبات الأعين ، ففي مثل قوله تعالى لنوح ﷺ واصنع الفلك بأعيننا ووحينا<sup>(١٧)</sup> (هود/٣٧) وقوله ﷻ واصبر لحكم ربك فإنك بأعيننا<sup>(١٨)</sup> (الطور/٤٨) ويورد من الأحاديث ما يثبت عينين لله تعالى ، مثال ذلك الحديث المتعلق بظهور المسيح الدجال ، وادعائه الألوهية ، إذ يقول "أنا ربكم ، وهو أعور ، وإن ربكم ليس بأعور"<sup>(١٩)</sup>.

هكذا استنتج ابن خزيمة من قول النبي ﷺ "إن ربكم ليس بأعور" أن له عينين.

---

(١٤) السابق ، ص ٣٨ - ٣٩ ، إلا أن من علماء السنة من صحح الحديث ، وعد تأويل ابن خزيمة له زلة من عالم جليل. (راجع الذهبى: سير أعلام النبلاء: ٣٧٦/١٤)

(١٥) ابن بطة: مخطوط مختصر الإبانة: ل/٢٠١أ ، وذكره أبو يعلى في ابطال التأويلات ، ص ٧٥ ، وفي طبقات الحنابلة: ١ / ٣٠٩ ، نقلا عن التويرى: ٤١٦/١

(١٦) التوحيد ، ص ٢٦ ، ص ٤٢ - ٤٤

ولكن يلاحظ على كلام ابن خزيمة ما يلي :

١ - إنه توصل إلى هذه النتيجة وهي أن الله عيني من القول إنه ليس بأعور ، وهذا قياس ، وهو يتعارض مع طريقة ابن خزيمة في إثبات الصفات الإلهية ، إذ قال " ولا نحتج أيضا في صفات معبودنا بالآراء والمقاييس " (١٧).

٢ - إنه لجأ إلى قياس الغائب على الشاهد ، وهذا منهج باطل عند السلفية ، ففي الشاهد من ليس بأعور فهو ذو عيني إن كان بصيرا ، ولا يلزم ذلك في عالم الغيب.

وعلى أية حال فابن خزيمة حين يثبت لله عيني ، وينفي بشدة في نفس الوقت أن يحمل هذا الإثبات في ثناياه معنى التشبيه . " نحن نقول : لربنا الخالق عيان ، يبصر بهما ما تحت الثرى ، وتحت الأرض السابعة السفلى ، وما في السموات العلى ، وما بينهما من صغير وكبير ، لا تخفى عليه خافية ... وبنو آدم - وإن كانت لهم عيون يبصرون بها - فإنهم إنما يرون ما قرب من أبصارهم مما لا حجاب ولا ستر بين المرئى وبين أبصارهم " ، أى أن رؤية الله تعالى للمرئيات مباينة تماما لرؤية البشر لها. ويتساءل في استنكار : أو يكون " مشبها من وصف عين الله بما ذكرنا ، وأعين بنى آدم بما وصفنا ؟ "

ويزيد الأمر شرحا ، ويستطرد في بيان التباين التام بين عين الخالق وعين المخلوق ، فيقول : عين الله عَجَزٌ قديمة ، لم تزل باقية ، ولا يزال محكوم لها بالبقاء ، منفي عنها الهلاك والفناء ، وعيون بنى آدم محدثة ، كانت عدما ، غير مكونة ، فكونها الله ... وقد قضى الله وقدر أن عيون بنى آدم تصير إلى بلى عن قليل " فهل في هذا ثمت تشبيه ؟ أفمن أثبت لله تعالى العين كان مشبها ؟ (١٨).

صفة اليدين :

كان الإمام أحمد بن حنبل يقول : " لله تعالى يدان ، وهما صفة له في ذاته ، ليستا بجارحتين ، وليستا بمركبتين ، ولا بجسم ، ولا جنس من الأجسام ، ولا من جنس المحدود والتركيب والأبعاد والجوارح ولا يقاس على ذلك : لا مرفق ، ولا عضد ،

(١٧) السابق ، ص ٥٩

(١٨) السابق ، ص ٥٠ - ٥١

ويفسد أحمد بن حنبل قول المعتزلة : إن يده تعالى هي القوة ، أو النعمة ، فلو كانت اليد كذلك ، لسقطت فضيلة آدم ، وثبتت حجة إبليس<sup>(١٩)</sup>.

ويقتفى ابن خزيمة آثار السلف ، فيورد الآيات التي تنسب فيها اليد لله ، مثل قوله تعالى لإبليس ﴿ مَا مَنَعَكَ أَنْ تَسْجُدَ لِمَا خَلَقْتَ بِيْده ﴾ (ص/٧٥) ، وقول اليهود " يد الله مغلولة " وتكذيب الله في قوله ﴿ بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ يُنفِقُ كَيْفَ يَشَاءُ ﴾ (المائدة/٦٤) ، وقوله ﴿ وَالْأَرْضُ جَمِيعًا قَبْضَتُهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَالسَّمَاوَاتُ مَطْوِيَّاتٌ بِيَمِينِهِ ﴾ (الزمر/٦٧) وقوله ﴿ يَدُ اللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ ﴾ (الفتح/١٠) ، ويخلص ابن خزيمة من هذه الآيات وغيرها إلى أن الله تعالى قد أثبت لنفسه يدين ، فيجب أن ثبت له ما أثبتته لنفسه ، ولكن لا نقول : إن يد المخلوقين كيد الخالق.

ويحصى ابن خزيمة ثلاث عشرة سنة عن الرسول ﷺ ، في إثبات اليد لله تعالى ، منها قصة احتجاج آدم وموسى ، إذ قال لأبي البشر " أنت الذى خلقت الله بيده " فأجاب آدم " يا موسى اصطفاك الله بكلامه وخط لك التوراة بيده ... " ، ومنها ما ورد من أن الله كتب بيده على نفسه أن رحمته تغلب غضبه .

إذن تدل السنة أيضا على أن الله خلق آدم بيده ، لا بنعمته على ما زعمت الجهمية المعطلة ، إذ قالوا فيما . يلزمهم ابن خزيمة . إن الله يقبض بنعمته من جميع الأرض قبضة ، فيخلق منها بشرا .

ويلقى ابن خزيمة سؤاله التقليدى : هل إثبات اليد لله يفيد التشبيه على ما تزعم الجهمية ؟ لقد أخبرنا نبينا ﷺ أن لخالقنا ﷻ يدين ، كلتاهما يمين ، لا يسار فيهما ، وأنه ﷻ يقبض الأرض جميعا بإحدى يديه ، ويطوى السماء بيده الأخرى . وليس الأمر كذلك بالنسبة لبنى آدم ، فإن أشدهم بطشا عاجز عن أن يقبض على أقل من شعرة واحدة من جزء من الأرض ، ولو أن جميع من خلقهم الله من بنى آدم إلى وقتنا هذا وقضى خلقهم إلى قيام الساعة ، لو اجتمعوا وحاولوا قبض الأرض بأيديهم لعجزوا عن ذلك فكيف يكون من وصف يد خالقه بما بينا من القوة ، ووصف يد المخلوق بالضعف والعجز مشبها يد الخالق بيد المخلوق؟<sup>(٢٠)</sup>.

(١٩) أحمد بن حنبل : العقيدة ، ص ١٠٤

التوحيد ، ص ٨٣ ، الشريعة للأجرى ، ص ٣٢٠



إن يدى الخالق قديمتان ، لم تزالا باقيتان ، بينما أيدي المخلوقين مخلوقة محدثة غير قديمة ، فانية غير باقية ، فأى تشبيه لزم أصحابنا إذا أثبتوا للخالق ما أثبتته لنفسه ، وأثبتته له نبينا ﷺ ؟

ولو شبه بعض الناس يد قوى الساعدين ، شديد البطش ، عالم بكثير من الصناعات ، بيد ضعيف البطش من الآدميين ، خلو من الصناعات ، أخرق ، فهل يصح التشبيه ، أو هل يصح التشبيه بين يد إنسان قوى وبين يد صبي فى المهد أو كبير هرم ؟ وماذا تكون العاقبة لو قيل لإنسان : يدك شبيهة بيد قرد أو خنزير ؟ أما يقول له سامع هذه المقالة : أخطأت يا جاهل التمثيل ؟ أفليس كل ما وقع عليه اسم اليد جاز أن يشبه ويمثل بيد أخرى ، إن الاسم الواحد قد يقع على الشيئين ، وهما مختلفى الصفة ، متباينى المعنى .

لقد زعمت الجهمية المعطلة أن معنى قوله تعالى ﴿ بِل يَدَاهِ مَبْسُوطَتَان ﴾ (المائدة/ ٦٤) أى نعمتاه ، وهذا تبديل لا تأويل ، والدليل على نقض دعواهم هذه ، أن نعم الله كثيرة ، لا يحصيها إلا الخالق ، والله يدان لا أكثر منهما<sup>(٧١)</sup> . ولو كان معنى اليد : النعمة . كما ادعت الجهمية . لقرئت الآية السابقة : بِل يداه مبسوطة أو منبسطة ، لأن نعم الله أكثر من أن تحصى ، ومحال أن تكون نعمتين فقط لا أكثر .

وإن كل مؤمن يعلم أن الله لم يرد على اليهود بقولهم "غلت أيديهم" ، أى غلت نعمهم ، لا ، ولا أراد اليهود أن نعم الله مغلولة<sup>(٧٢)</sup> . وزعم بعض الجهمية أن معنى "خلق الله آدم بيديه" ، أى بقوته ، فزعم أن اليد هى القوة ، وهذا من التبديل أيضا ، وهو جهل بلغة العرب ، فالقوة إنما تسمى الأيدى فى لغة العرب ، لا اليد ، فمن لا يفرق بين الأيدى والأيدى<sup>(٧٣)</sup> ، فهو إلى التعليم والتسليم إلى الكتابيب أحوج منه إلى التراس والمناظرة !.

(٧١) السابق ، ص ٨٤ - ٨٥

(٧٢) السابق ، ص ٨٦

(٧٣) ممن لم يفرق أيضا بين الأيدى والأيدى أحد الأباضية وهو القلهاى وسنعرض فيما بعد لمذهبه الذى وافق فيه المعتزلة فى هذه المسألة راجع

كتاب الكشف والبيان : ١ / ١٤٠

لقد أعلمنا الله أنه خلق السموات بأيد ، واليدان غير الأيدي ، إذ لو كان الله خلق آدم بأيد كخلقه السماء ، دون أن يكون الله خص آدم بيديه ، لما قال إبليس : ما منعك أن تسجد لما خلقت بيدي (ص/٧٥) ، ولا شك أن الله تعالى قد خلق إبليس . عليه لعنة الله . أيضا بقوته ، فما معنى أن خص الله آدم بأن خلقه بيديه عند هؤلاء المعطلة ، والبعوض والنمل وكل مخلوق فالله خلقهم بأيد وقوة؟<sup>(٧٤)</sup>.  
**صفة الأصابع :**

يخصص ابن خزيمة في كتابه " التوحيد وإثبات صفات الرب " بابا في إثبات الأصابع لله ﷻ ، يستند فيه إلى أحاديث نبوية ، مثل قول النبي ﷺ " إن قلوب بني آدم بين إصبعين من أصابع الله.."<sup>(٧٥)</sup>. ولكن يمهّد لذلك بنفى التشبيه عن مذهبه ، فيقول " جل ربنا عن أن تكون أصابعه كأصابع خلقه . وعن أن يشبه شئ من صفات ذاته صفات خلقه "<sup>(٧٦)</sup>.

ويشير ابن خزيمة إلى بعض الروايات التي يستفاد منها أن الرسول ﷺ كان يستخف بعقيدة التشبيه والتجسيم لدى اليهود ، فقد ورد أن يهوديا جاءه وقال : يا محمد ، إن الله يمسك السموات على إصبع والأرضين على إصبع . والجبال على إصبع . والشجر على إصبع ، والخلائق على إصبع"<sup>(٧٧)</sup>، ويقول : أنا الملك : فضحك رسول الله ﷺ حتى بدت نواجذه ، وقال : " وما قدرُوا الله حق قدره "<sup>(٧٨)</sup> (رواه البخاري بالفاظ مختلفة) .

---

(٧٤) التوحيد، ص ٨٧

(٧٥) السابق ، ص ٧٩ والحديث رواه بالفاظ مختلفة مسلم : كتاب القدرة ، باب

تصريف الله القلوب

(٧٦) السابق ، ص ٧٦

(٧٧) أي أن لله خمسة أصابع على ما يزعم هذا اليهودي المشبه (٥) السابق .

ص ٧٧

(٧٨) السابق ، ص ٩٠

## صفة الرجل والساق والقدم :

يخصص ابن خزيمة بابا في " ذكر إثبات الرجل لله ﷻ . وإن رغمت أنوف المعطلة الجهمية " ! حيث يذهب إلى أن الله تعالى قال في الآلهة المزعومة التي يعبدونها الكفار : ﴿ أَلْهَم أَرْجُل يَمْشُونَ بِهَا أَمْ لَهُمْ أَيْدٍ يَبْطِشُونَ بِهَا أَمْ لَهُمْ أَعْيُنٌ يَبْصُرُونَ بِهَا أَمْ لَهُمْ آذَانٌ يَسْمَعُونَ بِهَا ﴾ (الأعراف/ ١٩٥) ، ويستخلص ابن خزيمة من هذه الآية أن من لا رجل له ، ولا يد ، ولا عين ، ولا سمع ، فهو غير جدير بالألوهية ، ولا يستحق أن يعبد<sup>(٧٨)</sup>.

ويورد ابن خزيمة من الأحاديث ما تثبت لله تعالى الرجل والساق والقدم نحو ما رواه أنس بن مالك عن الرسول ﷺ أنه قال " لا تزال جهنم تقول هل من مزيد حتى يضع رب العالمين رجله أو قدمه فيها ، فتقول : قط<sup>(٧٩)</sup> قط<sup>(٨٠)</sup> ".  
صفة الاستواء على العرش :

هل استواء الله تعالى على العرش من صفات الذات أم من صفات الفعل ؟ هذه المسألة موضع خلاف بين علماء السلف ، بل لقد حكى جماعة عن الإمام أحمد بن حنبل أن الاستواء عنده من صفات الفعل ، وحكى جماعة أخرى عنه أنه كان يقول : إن الاستواء من صفات الذات<sup>(٨١)</sup>.

ولكن اتفق علماء السلف وأئمتهم جميعا أن الله ﷻ مستو على العرش ، فقد سئل الإمام مالك بن أنس عن قول الله تعالى ﴿ الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى ﴾ (طه/ ٥) كيف استوى ؟ فقال : " الاستواء معلوم ، والكيف مجهول ، والإيمان به واجب ، والسؤال عنه بدعة " .

---

(٧٨) السابق ، ص ٨٨

(٧٩) قط : بخفض القاف أو فتحها ، وهو الأشهر ، وقيل بضمها ، وقيل : قطنسى

بمعنى حسبي وكفانى

(٨٠) السابق ، ص ٨٨

(٨١) راجع سور : طه/ ٥ ، الأعراف/ ٥٤ ، يونس/ ٣ ، الرعد/ ٢ . الفرقان/ ٥٩ .

السجدة/ ٤ ، الحديد/ ٤



وأثبت ابن خزيمة . كسائر علماء السلف . الاستواء ، وبين أن الله أخبر عن استوائه على عرشه في سبعة مواضع من القرآن<sup>(٨١)</sup>، ويورد الآيات الدالة على استوائه تعالى على العرش ، ثم يقول : " فنحن نؤمن بخبر الله جل وعلا أن خالقنا مستو على العرش " .

ويورد من السنة أيضا ما يثبت استواء الله على العرش ، مثل ما رواه أبو هريرة عن الرسول ﷺ أنه قال : " وإذا سألتكم الله فاسألوه الفردوس ، فإنه وسط الجنة وأعلى الجنة ، وفوقه عرش الرحمن ، ومنه تفرج أنهار الجنة " ، فالخبر يصرح بأن عرش ربنا جل وعلا فوق جنته<sup>(٨٢)</sup> .

وأما المعتزلة ومن تابعهم من الزيدية والاثني عشرية وبعض الأشعرية فقد أولوا الاستواء على معنى الاستيلاء والقهر والغلبة على حد قول القاضي عبد الجبار<sup>(٨٣)</sup> الذي يستشهد على هذا المعنى بقول الشاعر :

قد استوى بشر على العراق من غير سيف أودم مهراق  
ويرفض علماء السلف كابن تيمية هذا التأويل ، لأن الاستواء على العرش يتضمن علو الرب على عرشه ، وارتفاعه عليه ، كما فسره بذلك السلف ، وهذا معنى معروف من اللفظ ، لا يحتمل في اللغة غيره ، وقد استخدم هذا اللفظ في القرآن بالمعنى الوحيد المعروف في اللغة ، كقوله تعالى : " فأزره فاستغلظ فاستوى على سوقه " (الفتح / ٢٩) وقيل عن الرسول : " ... لما استوى على بعيره " ، وهذا المعنى يتضمن شيئين : علوه على ما استوى عليه واعتداله أيضا ، فلا يسمى المائل على شيء مستويا عليه .

أما عن البيت السابق ، فلا يعرف اسناده . ولا من قاله . وقد روى أنه محرف ، وأن لفظه هكذا : بشر قد استولى على العراق ... ولو صح فإن المراد به بشر بن مروان واستواؤه على عرش العراق ، أي كرسى ملكها ، لم يرد بذلك مجرد الاستيلاء

(٨١) التوحيد : ص ١٠٤

(٨٢) راجع كتابه : شرح الأصول الخمسة ، ص ١٢٦

(٨٣) ابن تيمية : تفسير سورة الإخلاص ، ص ١١٨ - ١٢٠ ، ابن القيم :

مختصر الصواعق : ٢ / ١٢٩

بل استواء منه عليها ، إذ لو كان كذلك لكان عبد الملك الذى هو الخليفة قد استوى أيضا على العراق وعلى سائر مملكة الإسلام .

وقول الزمخشري وغيره : استوى على كذا بمعنى ملك ، دعوة مجردة ، فليس لها شاهد فى كلام العرب . والدليل على عدم صحة هذا المعنى أن الله تعالى أخبر أنه خلق السموات والأرض فى ستة أيام ثم استوى على العرش ، كما أخبر أن العرش كان موجودا قبل خلق السموات والأرض ، فهو من حين خلق العرش مالك له مستول عليه ، فكيف يكون الاستواء عليه مؤخرا عن خلق السموات والأرض ؟ وأيضا فهو تعالى مالك لكل شئ مستول عليه ، لا يخص العرش بالاستيلاء ، فالاستواء من الألفاظ المختصة بالعرش ، لا تضاف إلى غيره<sup>(٨٤)</sup> فهل يصح القول : الرحمن على الأرض استوى ؟

كما أن التأويل الاستواء بالاستيلاء يقتضى المغالبة والمنازعة ، والله لا منازع له<sup>(٨٥)</sup> .

### العلو والفوقية وأنه تعالى فى السماء :

يثبت ابن خزيمة أن الله ﷻ فى السماء ، كما أخبرنا فى محكم تنزيله ، وعلى لسان نبيه ﷺ ، وكما هو معلوم بالفطرة : لدى العلماء والجهال ، الأحرار والمماليك ، الذكران والإناث ، البالغين والأطفال فكل من دعى الله تعالى ، فإنما يرفع رأسه إلى السماء ، ويمد يديه إلى أعلاه لا إلى أسفل .

ومن الآيات الدالة على ذلك قوله تعالى ﴿ أأمنتم من فى السماء أن يخسف بكم الأرض ﴾ (الملك/١٦) ، وقوله ﴿ أم أمنتم من فى السماء أن يرسل عليكم حاصبا ﴾ (الملك/١٧) ، أفليس قد أعلمنا خالق السموات والأرض وما بينهما ، فى هاتين الآيتين ، أنه تعالى فى السماء ؟ وقال تعالى ﴿ إليه يصعد الكلم الطيب والعمل الصالح يرفعه ﴾ (فاطر/١٠) أفليست تدل هذه الآية على أن الرب فوق من تكلم بالكلمة الطيبة فتصعد إلى الله كلمته لا كما زعمت المعطلة الجهمية ؟ وقال تعالى ﴿ يا عيسى إنا متوفيك ورافعك إله ﴾ (آل عمران/٥٥) أليس

(٨٤) الفتاوى : ٥ / ١٤٦ - ١٤٧

(٨٥) راجع سورة البقرة/٢٥٥ ، الشورى/٤ ، ٥١ ، كما ورد فى مواضع كثيرة

أن الله هو العلى الكبير ، وعلى حكيم

إنما يرفع الشيء من أسفل إلى أعلى ؟ وقال أيضا ﴿ بل رفعه الله إليه ﴾ (النساء/ ١٥٨) ، ومحال أن يهبط الإنسان من ظهر الأرض إلى بطنها ، أو إلى موضع أخفض منه وأسفل ، فيقال : رفعه الله إليه ، لأن الرفع في لغة العرب . الذين بلغتهم خوطبنا . لا تكون إلا من أسفل إلى أعلى وفوق .

أولم تسمعوا قول الخالق البارئ ﴿ وله يسجد ما فى السموات وما فى الأرض من دابة والملائكة وهم لا يستكبرون يخافون ربهم من فوقهم ويفعلون ما يؤمرون ﴾ (النحل/ ٥٠) ؟ لقد أعلمنا الله فى هذه الآية أيضا أن ربنا فوق ملائكته ، وفوق ما فى السموات وما فى الأرض من دابة وقال كذلك ﴿ يدبر الأمر من السماء إلى الأرض ، ثم يعرج إليه ﴾ (السجدة/ ٥) .

وقال ﴿ تخرج الملائكة والروح إليه ﴾ (المعارج/ ٤) ولفظ "المعارج" يعنى المصاعد ، وإنما يعرج الشيء من أسفل إلى أعلى وفوق ، لا من أعلى إلى دون وأسفل .

وقال تعالى ﴿ سبح اسم ربك الأعلى ﴾ (الأعلى/ ١) . فالأعلى مفهوم فى اللغة أنه أعلى كل شىء وفوق كل شىء والله قد وصف نفسه . فى غير موضع من تنزيله . أنه العلى العظيم<sup>(٨٦)</sup> ، أفليس العلى ما يكون عاليا ؟ لا كما تزعم المعطلة الجهمية أنه أعلى وأسفل ووسط ، ومع كل شىء ، وفى كل موضع من أرض وسماء وفى أجواف جميع الحيوان . لقد قال تعالى فى قصة موسى ﴿ فلما تجلى ربه للجبل جعله دكا ﴾<sup>(٨٧)</sup> ابن تيمية : تفسير سورة الإخلاص ، ص ١١٨ - ١٢٠ . ابن القيم : مختصر الصواعق : ٢ / ١٢٩ (الأعراف/ ١٤٣) ، فلو كان الله فى كل موضع ومع كل بشر وخلق ، كما زعمت المعطلة ، لكان متجليا لكل شىء : للأرض ولجميع من فيها وما فيها ، ولو كان كذلك لجعلها دكا كما جعل الجبل الذى تجلى له<sup>(٨٨)</sup> .

ومما يدل أيضا على أن الله فوقنا فى السماء . أن فرعون قد أعلمه موسى بذلك ، فقال فرعون . فيما يحكى عنه القرآن . ﴿ يا هامان ابن لى صرعا لعلك أبلغ الأسباب . أسباب السموات فاطلع إلى موسى ﴾ (غافر/ ٣٦-٣٧)

(٨٦) التوحيد ، ص ١١٠ - ١١٢

(٨٧) السابق ، ص ١١٤ - ١١٥

(٨٨) السابق ، ص ١١٦ - ١١٧



. وخليل الله إبراهيم عالم في ابتداء النظر إلى النجم والقمر والشمس أن خالقه عال فوق خلقه ، فلم يطلب معرفة خالقه من أسفل مما يدل على أنه كان مستيقنا أن ربه في السماء لا في الأرض<sup>(٨٩)</sup>.

ويستعرض ابن خزيمة كثيرا من سنن النبي ﷺ المثبتة أن الله فوق كل شيء ، وأنه في السماء ، مثال ذلك : ما ورد في دعائه ومناجاته لله " أنت الظاهر فليس فوقك شيء... " <sup>(٩٠)</sup>.

وفي الأخبار الصحيحة دلالة واضحة أن النبي ﷺ عرج به من الدنيا إلى السماء السابعة ، وتلك الأخبار كلها دالة على أن الخالق فوق سبع سموات ، لا على ما زعمت المعطلة أن معبودهم معهم<sup>(٩١)</sup>.

والإقرار بأن الله في السماء من الإيمان ، ومما يدل على ذلك ما روى عن الجارية التي سألت الرسول ﷺ : " أين الله ؟ " فقالت : في السماء ، قال " فمن أنا ؟ " قالت : أنت رسول الله . قال : " أنها مؤمنة فاعتقها " <sup>(٩٢)</sup> (رواه مسلم وأبو داود والنسائي وغيرهم). ويذكر ابن خزيمة الأخبار الثابتة السند عن النبي ﷺ في نزول الرب إلى سماء الدنيا كل ليلة ويلفت الأنظار إلى أن هذه الأخبار لا تصف كيفية نزول الله ، ويقول : " فنحن مصدقون بما في هذه الأخبار من ذكر النزول ، غير متكلفين القول بصفته أو بصفة الكيفية.. وفي هذه الأخبار ما بان وثبت وصح أن الله جل وعلا فوق سماء الدنيا " ، إذ محال في لغة العرب أن يقال : ينزل من أسفل إلى أعلى ، ومفهوم في الخطاب أن النزول من أعلى إلى أسفل<sup>(٩٣)</sup>.

---

<sup>(٨٩)</sup> السابق ، ص ١١٩

<sup>(٩٠)</sup> السابق ، ص ١٢١

<sup>(٩١)</sup> السابق ، ص ١٢٥ - ١٢٦

<sup>(٩٢)</sup> مخطوط مختصر الإبانة ل ١٩٧ ب ، نقلا عن التوجيه : ١ / ٢٧٨ ،

الآجرى : الشريعة : ص ٣٠٦

<sup>(٩٣)</sup> انظر القاسم الرسى : كتاب العدل والتوحيد ، ضمن رسائل العدل

والتوحيد : ١ / ١٣٦ تحقيق د . محمد عمارة

## الصفات الفعلية أو الاختيارية :

أشرنا إلى القسمة الثنائية للصفات الإلهية ، وعرضنا للصفات الذاتية ، وننتقل الآن إلى الكلام عن القسم الثانى أعنى ما يسمى بالصفات الاختيارية أو الصفات الفعلية . وهى التى يتصف بها الله تعالى بمشيئته واختياره ، ومن هذه الصفات ما يأتى :

### صفة النزول :

عرضنا منذ هنيهة لنص يفيد إثبات ابن خزيمة لله تعالى صفة النزول دون الخوض فى الكيفية ، وهو فى ذلك على مذهب علماء السلف جميعا ، وقد عقد الإمام ابن بطة لهذه الصفة بابا مستقلا ، أثبتها لله حقيقة من غير تأويل ولا تكييف مستندا فى ذلك إلى أدلة من السنة النبوية ، ومبطلا دعاوى منكرى هذه الصفة من المعتزلة ومن تابعهم .

فقد أخرج الشيخان فى صحيحيهما عن أبى هريرة أن الرسول ﷺ قال : " ينزل ربنا تبارك وتعالى كل ليلة إلى سماء الدنيا حين يبقى ثلث الليل الأخير ، فيقول : من يدعونى فأستجب له ؟ من يسألنى فأعطيه ؟ من يستغفرنى فأغفر له " (البخارى : كتاب التهجد ، ومسلم : كتاب صلاة المسافرين) .

وروى عن عباد بن العوام ، قال : " قدم علينا شريك بن عبد الله منذ نحو من خمسين سنة قال : فقلت : يا أبا عبد الله ، إن عندنا قوما من المعتزلة ينكرون هذه الأحاديث : إن الله ﷻ ينزل إلى سماء الدنيا ... فحدثنى شريك بنحو من عشرة أحاديث فى هذا ، وقال : أما نحن فأخذنا ديننا هذا عن التابعين ، وأخذه التابعون عن أصحاب رسول الله ﷺ ، فهم عن من أخذوا ؟ " (٩٦) .

### صفة المجيء والأتیان :

نفى المعتزلة ، ومن تابعهم من الزيدية (٩٥) والأشاعرة (٩٦) عن الله تعالى صفة المجيء والأتیان ، وأولوا ما ورد من آيات فى هذا الصدد بمجيء أمر الله وقضائه أو اتیان عذابه . ولكن علماء السلف يشبّون لله تعالى المجيء والأتیان حقيقة . فيستدل ابن القيم على هذه الصفة بقوله تعالى : " وجاء ربك والملك صفا صفا " .

(٩٥) انظر الجوينى : كتاب الإرشاد ، ص ١٤٩ - ١٥٠

(٩٦) مختصر الصواعق المرسلّة : ١٠٦/٢ وما بعدها

(٩٧) التوحيد ، ص ٢٢٤

(الفجر/٢٢) ويبين أن سياق الآية يبطل تأويل المتكلمين ، إذ عطف مجيء الملك على مجيئه سبحانه وهذا يدل على تغاير المجيئين ، وأن مجيئه سبحانه حقيقة . كما أن مجيء الملك حقيقة .

وكذلك قوله ﴿ هل ينظرون إلا أن تأتيهم الملائكة أو يأتيهم ربك ﴾ أو يأتيهم بعض آيات ربك ﴿ (الأنعام/١٥٨) ﴾ ففرق بين إتيان الملائكة وإتيان الرب وإتيان بعض آيات ربك ، فقسم ونوع ، ومع هذا التقسيم يمتنع أن يكون القسمان واحداً<sup>(٩٧)</sup>.

### صفة ضحك الرب تعالى :

يتضمن كتاب التوحيد وإثبات صفات الرب لابن خزيمة باباً في "ذكر إثبات ضحك ربنا ﷻ بلا صفة تصف ضحكه جل ثناؤه". ويؤكد الشيخ السلفي في هذا الباب أن ضحك الله تعالى لا يشبه بضحك المخلوقين ولكن يجب الإيمان بأنه تعالى يضحك كما أعلم النبي ﷺ ، والسكوت عن صفة ضحكه جل وعلا ، إذ لم يطلعنا على ذلك .

ومما ورد في الأخبار في هذا المعنى ، ما رواه أبو هريرة عن النبي ﷺ أنه قال : " إن الله ﷻ يضحك إلى رجلين يقتل أحدهما الآخر ، كلاهما داخل الجنة ، يقاتل هذا في سبيل الله فيشهد ، ثم يتوب الله على قاتله فيسلم ، فيقاتل في سبيل الله فيشهد"<sup>(٩٨)</sup> (البخاري : كتاب الجهاد ، ومسلم : كتاب الإمارة) ، وعن الرسول ﷺ أنه قال : " يتجلى لنا ربنا ﷻ يوم القيامة ضاحكاً"<sup>(٩٩)</sup> ، وروى ابن بطّة عن أبي رزين العقيلي عن الرسول ﷺ أنه قال : " ضحك ربنا من قنوط عباده وقرب غيره ،

---

<sup>(٩٧)</sup> السابق ، ص ٢٣٦ ، والحديث رواه أبو بكر الأجرى في كتاب الشريعة ، ص

<sup>(٩٨)</sup> مخطوط مختصر الإبانة ل ١٨٧ / ب عن التويعرى : ١ / ٢٩٨ ، والحديث

رواه ابن ماجه : المقدمة والإمام أحمد ، والآجرى في الشريعة والطبراني في

الكبير وغيرهم

<sup>(٩٩)</sup> راجع : النساء / ٩٣ ، النور / ٩ ، المائدة / ٦٠



قال: قلت يا رسول الله أو يضحك الرب؟ قال: نعم، قلت: لن نعدم من رب يضحك خيراً<sup>(١٠٠)</sup>

صفات الغضب والرضا ... :

وكذلك يثبت علماء السلف من صفات الفعل: الغضب<sup>(١٠١)</sup>، والرضى<sup>(١٠٢)</sup>،  
والعجب لقوله ﷺ "عجب الله من قوم يدخلون الجنة في السلاسل" (البخاري:  
كتاب الجهاد)، والمحبة والكره... وبين ابن بطة أن جميع هذه الصفات ثابتة لله  
على وجه يليق به، لا كما هي ثابتة للمخلوق، فمثلاً العجب في حق المخلوق  
استنكار الشيء بسبب الجهل به، والله تعالى لا تخفى عليه خافية، فيوصف بذلك  
وبمثله مما ورد النص به على الوجه اللائق به سبحانه<sup>(١٠٣)</sup>.

---

(١٠٠) راجع: البينة / ٨ ، الفتح / ١٨

(١٠١) مخطوط مختصر الإبانة: ل ١٨٧ ب ، ١٩٠ / ب - ١٩١ أ ، نقلاً عن

التويعرى: ١ / ٣٠٦

(١٠٢) جواب أهل الإيمان ، ص ٤٧

(١٠٣) الإبانة ، نقلاً عن التويعرى: ١ / ٣٢٢ وما بعدها

## المبحث الخامس

### كلام الله

البحث في كلام الله متعلق بمسألة صفات الله ، لأن الكلام صفة من الصفات الذاتية الأزلية من ناحية وهو أيضا من الصفات الفعلية الاختيارية من ناحية أخرى ، وإنما أفردنا لها هذا المبحث لأهميتها وما حدث من خلاف حولها.

فإن المعتزلة بحجة التنزيه ونفى المشابهة بين الخالق والمخلوق أنكروا أن يكون الله تعالى متصفا بصفة مماثلة لصفات المخلوقين ، فنفوا عنه تعالى صفة الكلام ، ولكن ماذا عن القرآن وسائر الكتب السماوية وقد وردت الأدلة السمعية بالنص على أنها كلام الله ؟ أعلن المعتزلة أن القرآن مخلوق وأحدث هذا القول ضجة في عهد المأمون ، ووقعت محنة الحنابلة بسببها ، وسمى علم الكلام بهذا الاسم بسبب تلك الضجة التي أحدثتها في أرجح الأقوال .

ولم يكن المعتزلة أول من أعلن خلق القرآن ، وإنما يذهب ابن تيمية إلى أن من أحدث في الإسلام القول بأن القرآن مخلوق : الجعد بن درهم ، والجهم بن صفوان ثم تابعه المعتزلة<sup>(١٠٤)</sup>.

ذهب المعتزلة ومن تابعهم من الإمامية والزيدية وغيرهم إلى أن الله تعالى خلق كلامه في بعض الأجسام (في الشجرة التي سمع منها موسى نداء ربه أو في جبريل ...) ، واستدلوا على مذهبهم بأدلة نقلية وعقلية ، فأما أدلتهم النقلية فمنها :  
١ - قوله تعالى ﴿ مَا يَأْتِيهِمْ مِنْ ذِكْرِ مِنْ رَبِّهِمْ مُحَدَّثٌ إِلَّا اسْتَمَعُوهُ وَهُمْ يَلْعَبُونَ ﴾ (الأنبياء/٢) قالوا : كل محدث فهو مخلوق ، والذكر هو القرآن فالقرآن مخلوق .

وقد رد عليهم ابن بطة مبينا أن الذكر محدث بالنسبة للنبي ﷺ ، ولمن سمعه ، بمعنى جديد عليهم لم يسمعه من قبل ، فهو محدث عند العباد ، لا أنه محدث عند الله تعالى .

(١٠٤) راجع شرح العقيدة الطحاوية : ١ / ١٨٢

٢ - وقوله تعالى : ﴿ الله خالق كل شيء ﴾ (الرعد/١٦) ، قالوا : إن القرآن شيء ، إذن فهو مخلوق .

ورد عليهم ابن بطة مبينا أن لفظ " كل " يستخدم في كل موضع بحسبه ، فمثلا قوله تعالى ﴿ كل نفس ذائقة الموت ﴾ (آل عمران/١٨٥) ، ولا تدخل نفس الله في عموم هذا الكل ، وكذلك قوله ﴿ فلما نسوا ما ذكروا به فتحنا عليهم أبواب كل شيء ﴾ (الأنعام/٤٤) فهل فتحت عليهم أبواب الطاعة أو الرحمة ؟ فهذه الأشياء لم تدخل في عموم لفظ " كل " ، وكذلك قوله تعالى عن بلقيس ﴿ وأوتيت من كل شيء ﴾ (النمل/٢٣) وهي لم تؤت ملك سليمان ... وهكذا فدل ذلك على أن عموم لفظ " كل " يأتي بحسب موضعه ، فقوله " خالق كل شيء " أي كل شيء مخلوق ، ولا يشمل القرآن<sup>(١٠٥)</sup>.

٣ - ومن أدلتهم النقلية قوله تعالى : ﴿ إنا جعلناه قرآنا عربيا ﴾ (الزخرف/٣) ، قالوا : إن معنى " جعل " هنا " خلق " .

وقد بين علماء السلف أن لفظ " جعل " إذا تعدى إلى مفعول واحد كان بمعنى خلق كقوله تعالى ﴿ وجعل الظلمات والنور ﴾ (الأنعام/١) أما إذا تعدى إلى مفعولين فلا يكون بمعنى " خلق " كقوله تعالى ﴿ فجعلناها نكالا لما بين يديها وما خلفها ﴾ (البقرة/٦٦) وقوله تعالى ﴿ ولا تجعل يدك مغلولة إلى عنقك ﴾ (الإسراء/٢٩)<sup>(١٠٦)</sup> ، وهكذا يكون قوله تعالى ﴿ إنا جعلناه قرآنا عربيا ﴾ لا يكون بمعنى خلق وإنما بمعنى " صير " .

كما استدلل المعتزلة على قولهم بخلق القرآن ، بأدلة عقلية منها ، أن القرآن كلام وهو عرض ، وهو مفتقر إلى الحركة ، وهي حادثة ، فلا يقوم إلا بجسم مخلوق<sup>(١٠٧)</sup>.

---

(١٠٥) ابن تيمية : منهاج السنة : ٢ / ١٦٩ ، وراجع أدلتهم العقلية والنقلية على خلق القرآن : في علم الكلام للدكتور أحمد صبحي ،

ص ١٣٦ - ١٣٧

(١٠٦) شرح العقيدة الأصفهانية ، ص ٥ - ٦ ، الصفدية : ١ / ١٣

(١٠٧) التوحيد . ص ١٤٥



وقد بين ابن تيمية فساد القول بخلق القرآن بوجوه منها :

١ - يلزم عن مذهب المعتزلة هذا أن الله لم يزل معطلا لا يتكلم ، ثم حدث ما حدث من كلام بغير سبب حادث فهذا قول لا تثبته الأدلة العقلية ، ولا تؤيده الأدلة النقلية .

٢ - إن الكلام صفة من صفات الرب ، إذن فالكلام مثله كمثل سائر الصفات لا يفارق الموصوف ، وإذا كانت صفة المخلوق لا تفارقه أو تنتقل إلى غيره ، فكيف تكون صفة الخالق تفارقه وتنتقل إلى غيره ؟

٣ - لو كان الكلام مخلوقا في غيره لكان صفة لذلك المحل (الغير) ، ولاشتق لذلك المحل منه اسم كما في سائر الصفات ، مثل العلم والقدرة والسمع والبصر والسواد والبياض وغيرها من الصفات ، فإنها إذا قامت بمحل كانت صفة لذلك المحل دون غيره ، فلو كان الكلام مخلوقا في محل . لكان ذلك المحل هو المتكلم به ، وكانت الشجرة هي القائلة لموسى ﴿ إِنَّكَ أَنَا اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا أَنَا فَاعْبُدْنِي ﴾ (طه/١٤) ، ولوجب أن يكون ما أنطق الله به بعض مخلوقاته كلاما له ، لقد قال تعالى : ﴿ وَقَالُوا لَجُلُودُهُمْ لَمْ شَهِدْتُمْ عَلَيْنَا قَالُوا أَنْطَقَنَا اللَّهُ الَّذِي أَنْطَقَ كُلَّ شَيْءٍ ﴾ (فصلت/٢١) ، إن الله هو الذي أنطق هذه الجلود ، فلو كان ما يخلقه الله من النطق والكلام كلاما له تعالى لكان ذلك كلام الله كما أن القرآن كلام الله ، وكان لا فرق بين أن ينطق هو ، وبين أن ينطق غيره من المخلوقات ، وهذا ظاهر الفساد<sup>(١٠٨)</sup>.

وهكذا فند علماء السلف قول المعتزلة بخلق القرآن وإنكارهم أن يكون الله تعالى متصفا بالكلام ، فما موقف علماء السلف من كلام الله ؟  
يذهب ابن خزيمة إلى أن كلام ربنا ﷻ لا يشبه كلام المخلوقين ، لأن كلام الله كلام متواصل ، لا سكت بينه ، ولا صمت ، لا كلام آدميين الذي يكون بين كلامهم سكت وصمت لانقطاع النفس ، أو التذاكر ، أو لعي . والله منزّه ومقدس من ذلك أجمع<sup>(١٠٩)</sup> . ولا يذكر لنا ابن خزيمة أدلته من القرآن ولا من السنة لتأييد وصفه لكلام الله بأنه لا سكت بينه ولا صمت ، والظاهر أنه تجاوز حدود منهجه السلفي إذ كان الأحرى به ألا يخوض في الحديث عن كيفية كلام الله ، وأن يلتزم قواعد المنهج السلفي ، فيثبت صفة الكلام لله تعالى ، ويسكت عن كيف . لأنه مجهول . ومن ثم فالخوض فيه بدعة .

(١٠٨) السابق ، ص ١٤٩

(١٠٩) السابق ، ص ١٥١

ويقرر ابن خزيمة أن الله تعالى يكلم عباده يوم القيامة من غير ترجمان يكون بينه وبينهم<sup>(١١٠)</sup> وما من أحد إلا سيكلمه ربه يومئذ<sup>(١١١)</sup>، إلا أنه تعالى يكلم المنافقين والكافرين على غير المعنى الذى يكلم به المؤمنين ، فيكلم المنافقين والكافرين على معنى التوبيخ ، ويكلم المؤمنين لكى يبشرهم بمآلهم عنده ، وهذا معنى كلامه ﷺ لأوليائه وأهل طاعته<sup>(١١٢)</sup>.

ويقول ابن تيمية : " والصواب الذى عليه سلف الأمة كالإمام أحمد ، والبخارى ... وسائر الأئمة قبلهم ، وبعدهم اتباع النصوص الثابتة ، وإجماع سلف الأمة ، أن الله لم يزل متكلماً إذا شاء ، ومتى شاء ، وكيف شاء ، بكلام يقوم به ، وهو يتكلم به بصوت يسمع ، وأن نوع الكلام أزلى قديم ، وإن لم يجعل نفس الصوت المعين قديماً ، وأن القرآن جميعه كلام الله : حروفه ، ومعانيه ، ليس شئ من ذلك كلاماً لغيره ، ولكن أنزله على رسوله ... وأن الله تعالى يتكلم بصوت كما جاءت الأحاديث الصحاح ، وليس ذلك كأصوات العباد ... " <sup>(١١٣)</sup>.

ويذهب بعض المستشرقين المحدثين من أمثال جولد تسهير إلى أن بعض الحنابلة تطرفوا مع مر الزمان ، فأعلنوا أن الذى بين دفتى المصحف هو كلام الله ، وأن فكرة عدم الخلق تشمل أيضاً النسخة المكتوبة من القرآن بالحروف المرسومة بالحبر فوق الورق ، وأن المقروء للصلاة ، والمتلو الخارج من حناجر المؤمنين ، لا يتميز ذلك كله من كلام الله الأزلى غير المخلوق<sup>(١١٤)</sup> . ومن الواضح أن فى كلام جولد تسهير مبالغة غير مقبولة ، وكان ينبغى لهذا المستشرق ألا يسلم بروايات الخصوم دون تمحيص ، وقد أبطل ابن تيمية هذا الاتهام ، فقال : " هذا الذى يحكى عن أحمد وأصحابه أن صوت القارئ ومداد المصاحف قديم أزلى ، كذب مفترى . لم يقل ذلك أحمد ، ولا أحد من علماء المسلمين " <sup>(١١٥)</sup> . لان من قال هذا القول فهو من أجهل الناس وأبعدهم عن السنة<sup>(١١٦)</sup>.

(١١٠) السابق ، ص ١٥٩

(١١١) الفتاوى : ١٢ / ٢٤٣ - ٢٤٤

(١١٢) العقيدة والشرعية ، ص ١٠٣

(١١٣) المناظرة فى الواسطية ، ص ٢٤

(١١٤) الرسالة العرشية ، مجموعة الرسائل الكبرى : ١ / ٢٩٤

(١١٥) شرح الأصول الخمسة ، ص ٢٣٢ . مختصر التحفة الاثنى عشرية . ص

٩٧ . معالم الدين للثمينى الإباضى : ٢ / ٢٩ . شرح الطحاوية : ١ / ٢٠٧ وما

بعدها

(١١٦) منهاج السنة : ٢ / ٢٤١ - ٢٤٥ . الواسطية . ص ١١ . العرشية -

الرسائل الكبرى : ١ / ٢٨٤ - ٢٨٥

## المبحث السادس

### رؤية الله تعالى يوم القيامة

يذهب ابن أبي العز إلى أن رؤية الله يوم القيامة حق لأهل الجنة ، بغير إحاطة ولا كيفية ، كما نطق بذلك كتاب ربنا ، وما جاء في ذلك من الأحاديث الصحيحة ، وقد قال بثبوت الرؤية الصحابة والتابعون ، وأئمة الإسلام ، وأهل الحديث ، وسائر طوائف أهل الكلام المنسوبون إلى السنة والجماعة . والمخالفون لهم في الرؤية : الجهمية والمعتزلة ومن تبعهم من الخوارج والإمامية ، والزيدية ، والإباضية<sup>(١١٩)</sup> .

لقد أنكر المعتزلة ومن تبعهم الرؤية لأنها تقتضي الجسمية والجهة والضوء ، وذلك كله عندهم محال على الله تعالى ، ولكن يرد عليهم بأن كيفية الرؤية مجهولة كما أشار بذلك شارح الطحاوية .

واستند نفاة الرؤية إلى أدلة نقلية تبرر لهم هذا النفي ، كما لجأوا إلى تأويل الأدلة النقلية التي تثبت الرؤية :

#### أولا - أدلة المعتزلة على نفي الرؤية والرد عليها :

استند المعتزلة ومن وافقهم في هذه المسألة على بعض الآيات مثل :

١ - قوله تعالى ﴿ لا تدركه الأبصار وهو يدرك الأبصار ﴾ (الأنعام/١٠٣) قالوا : إن هذه الآية تنفي عن الله أدراك البصر بمعنى لاتراه الأبصار .

ويدحض ابن تيمية هذه الحجة ، ويبين أن المستدل بهذه الآية عليه أن يثبت أن لفظ " الإدراك " في لغة العرب مرادف للفظ " الرؤية " ، وأن كل من رأى شيئا يقال : إنه أدركه ، فمن رأى جوانب الجيش أو الجبل أو البستان لا يقال إنه أدركه ، وإنما يقال : أدركه إذا أحاط به رؤية أو علما ، وكما أن الرؤية قد تقع بلا ادراك ، فكذلك قد يقع الإدراك بلا رؤية ، فإن الإدراك يستعمل بمعنى إحاطة العلم ، ولما كان المنفى . في الآية السابقة . هو الإدراك ، فالمقصود أنه سبحانه لا يحاط به

(١١٩) شرح الطحاوية : ١ / ٢١٣ - ٢١٤



رؤية ، كما لا يحاط به علما ، ولا يلزم من نفى إحاطة العلم والرؤية نفى العلم والرؤية ، بل يكون ذلك دليلا على أنه تعالى يرى ، ولكن لا يحاط به رؤية ، كما يعلم ولا يحاط به علما<sup>(١١٨)</sup> .

إن نفى الإحاطة لا يعنى نفى الرؤية ، فالإحاطة أكبر من الرؤية ، وتخصيص الأكبر بالنفى لا يقتضى نفى الأصغر ، كما لو قلت : ليس عندى مائة دينار ، فإنه لا ينافى وجود ما هو أقل من المائة .

٢ - قوله تعالى لموسى ﴿ لن ترانه ﴾ (الأعراف/١٤٣) ، وبهذا استدل المعتزلة على نفى الرؤية ، لا فى الدنيا فحسب ، بل فى الآخرة ، لأن النفى بلفظ " لن " يفيد التأييد .

ويرد ابن أبى العز<sup>(١١٩)</sup> على هذه الشبهة من وجوه :

الأول : أنه لا يظن بكليم الله ورسوله الكريم ، وأعلم الناس بربه فى وقته ، أن يسأل ما لا يجوز عليه .

الثانى : أن الله لم ينكر عليه سؤاله ، كما أنكر على نوح سؤاله تجاه ابنه بقوله ﴿ إنه أعظمك أن تكون من الجاهلين ﴾ (هود/٤٦) .

الثالث : أنه قال " لن ترانى " ولم يقل : إنى لن أرى ، أو لا تجوز رؤيتى ، أو لست بمراى ، والفرق بين الجوابين ظاهر ، ألا ترى أن من كان فى كفه حجر ، فظنه رجل طعاما ، فقال : أطعمنيه ، فالجواب الصحيح : أنه لا يؤكل ، أما إذا كان طعاما صح أن يقال : إنك لن تأكله ، وهذا يدل على أنه سبحانه مرئى ، ولكن موسى لا تحتمل قواه رؤيته فى هذه الدار الدنيا لضعف قوى البشر فيها عن رؤيته تعالى .

الرابع : قوله ﴿ ولكن أنظر إله الجبل فإن استقر مكانه فسوف ترانه ﴾ (الأعراف/١٤٣) فأعلمه أن الجبل . مع قوته وصلابته . لا يثبت للتجلى فى هذه الدار ، فكيف بالبشر الذى خلق من ضعف ؟

<sup>(١١٨)</sup> راجع أيضا : البقرة/ ٩٤ - ٩٥ ، مريم/ ٢٦

<sup>(١١٩)</sup> وفى رواية : فقوله اردد وخلافه اعضدا . انظر متن الكافية الشافية فى علم

العربية ، ص ٨٦

الخامس : قوله تعالى ﴿ فلما تجلج ربه للجبل جعله دكا ﴾ (الأعراف/١٤٣) فإذا جاز أن يتجلى الله للجبل الذى هو جماد ، لا ثواب له ولا عقاب ، فكيف يمتنع أن يتجلى لرسله وأوليائه فى دار الكرامة ؟

السادس : أن الله كلم موسى وناداه وناجاه ، ومن جاز عليه التكلم ، وأن يسمع مخاطبة كلامه ، فرؤيته أولى بالجواز ، ولهذا لا يتم إنكار رؤيته إلا بإنكار كلامه ، وقد جمع المعتزلة بينهما .

السابع : وأما دعواهم تأييد النفى بلفظ " لن " ، وأن ذلك يدل على نفي الرؤية فى الآخرة ففاسد ، لأن " لن " لا تقتضى النفى المؤبد لمثل قوله تعالى ﴿ فلن أبرح الأرض حتّى يأذن لى أبى ﴾ <sup>(١٢٠)</sup> (يوسف/٨٠) . ويقول ابن مالك فى ألفيته :

من رأى النفسى بلى مؤبداً      فقوله أترك وما سواه فأعصداً <sup>(١٢١)</sup> .  
٣ - قوله تعالى : ﴿ فقالوا أدنا الله جهرة فأخذتهم الصاعقة بظلمهم ﴾ (النساء/١٥٣) ، ذهب القاضى عبد الجبار إلى أن هذه الآية تدل على نفي الرؤية عن الله تعالى ، لأن الله جعل من مسألة قوم موسى هذه مثلاً فى تكذيب القوم بالنبي ، فاقترحوا عليه فى المعجز ما اقترحوا ، وبين أنهم عند هذا السؤال أخذتهم الصاعقة .

ولكن بين أهل السنة أن هذه الآية الكريمة لا تدل على نفي الرؤية ، وإنما الإنكار فيها على بنى إسرائيل فى سؤالهم المتعسف للرؤية واستعظام هذا السؤال ، ليس لأن الرؤية مستحيلة ، بل لأن السؤال ورد على سبيل التعنت والعناد ، والدليل على ذلك أن الله تعالى استعظم طلب إنزال الملائكة فى قوله تعالى ﴿ وقال الذين لا يرجون لقاءنا لولا أنزل علينا الملائكة أو نرهب ربنا لقد استكبروا فى أنفسهم ﴾ (الفرقان/٢١) ، ولا نزاع فى جواز نزول الملائكة ، إلا أنهم لما طلبوه على سبيل العناد استعظم الله ذلك ، وأنكره عليهم ، فكذلك فى سؤال الرؤية ، وفضلاً

<sup>(١٢٠)</sup> شرح الطحاوية : ١ / ٢١٧

<sup>(١٢١)</sup> يتهمه الزيدية بالتدليس لبغضه لعلى بن أبى طالب (راجع كتابنا عن الإمام

الزيدى أحمد بن سليمان ، ص ٦١)

عن هذا فإنهم طلبوا الرؤية في هذه الدنيا ، والرؤية لا تكون إلا في الآخرة ، فجمعوا في سؤالهم هذا تعنتا ، وطلب شيء في غير وقته .

ثانيا . تأويل المعتزلة للنصوص المثبتة للرؤية والرد عليها :

لقد بذل المعتزلة ومن حدا حذوهم جهودا مضنية للتخلص من دلالة الآيات القرآنية والأحاديث النبوية المثبتة للرؤية ، ومن أهم جهودهم في هذا الصدد ، ما يأتي :

١ - قوله تعالى ﴿ وجوه يومئذ ناضرة إلى ربها ناظرة ﴾ (القيامة/٢٢) ، فقد أولوا كلمة "إلى" بمعنى نعم ، حيث ذهب أبو علي الجبائي (ت. سنة ٣٠٣هـ) إلى أن هذا اللفظ في الآية المذكورة ليس حرف الجر ، بل اسم معناه " نعم " وأنه مشتق من " الآلاء " . وأما كلمة " ناظرة " فأولوها بمعنى منتظرة لقول ملكة سبأ حين جاءها كتاب سليمان ﴿ وإنك مرسلة إليهم بهدية فناظرة بم يرجع المرسلون ﴾ (النمل/٣٥) أي منتظرة ، وهكذا يكون تأويل الآية عند المعتزلة ومن تبعهم : وجوه يومئذ ناضرة نعم ربها منتظرة .

ويبطل أهل السنة هذا التأويل بما يلي :

أولا : نصت الآية على أن الوجوه قد حصلت لها النظرة ، ولا يتم ذلك إلا إذا حصلت لها النعمة بالفعل ، أي أنها لم تعد تنتظر النعمة ، وإنما تنتظر ما لم يقع بعد ، وهو رؤية ربها .

ثانيا : تواترت الأخبار عن النبي ﷺ ببيان أن المراد بالنظر هو الرؤية البصرية بخلاف ما تأوله المتأولون .

ثالثا : تأويل النظر بالانتظار باطل ، لأن الانتظار فيه تنغيص وتكدير ، وليست الجنة دار تنغيص ولا تكدير .

رابعا : قولهم إن المراد بالنظر : النظر القلبي مردود لاقتران النظر هنا بالوجه ، فضلا عن تعديه بأداة " إلى " الصريحة في نظر العين مما يدل على أن الله أراد بذلك نظر العين التي في الوجه إلى الرب جل جلاله .

٢ - قوله تعالى ﴿ للذين أحسنوا الحسنى وزيادة ﴾ (يونس/٢٦) أولوا لفظ "الزيادة" في هذه الآية بما يزيد على الثواب ، وهو التفضل .

ولكن عند أهل السنة كلمة " الحسنى " في هذه الآية هي الجنة ، والزيادة هي النظر إلى وجهه تعالى هكذا فسرها الرسول ﷺ والصحابة من بعده ، فقد روى



مسلم في صحيحه عن صهيب قال : قرأ رسول الله ﷺ " للذين أحسنوا الحسنى وزيادة " قال : " إذا دخل أهل الجنة الجنة ، وأهل النار النار ، نادى مناد : يا أهل الجنة ، إن لكم عند الله موعدا يريد أن ينجزكموه ، فيقولون : ما هو ؟ ألم يثقل موازيننا ، ويبيض وجوهنا ، ويدخلنا الجنة ، ويجرنا من النار ؟ فيكشف الحجاب ، فينظرون إليه ، فما أعطاهم شيئا أحب إليهم من النظر إليه ، وهي الزيادة " (كتاب الإيمان ، باب رؤية الله ...)

٣ - ويغفل المعتزلة الأحاديث النبوية المثبتة للرؤية بحجة أنها أحاديث آحاد ، لا يعول عليها في مسائل العقيدة .

بيد أن ابن أبي العزيبين أن الأحاديث الدالة على الرؤية متواترة ، أوردها أصحاب الصحاح والمسانيد والسنن ، ورووها عن نحو ثلاثين صحابيا<sup>(١٢٢)</sup> ، كالحديث السابق ، وما يروى عن قيس بن حازم<sup>(١٢٣)</sup> عن جرير ، قال : خرج علينا رسول الله ﷺ ليلة البدر ، فقال : " إنكم سترون ربكم يوم القيامة كما ترون هذا (وأشار إلى القمر) لا تضامون (أى لا تتزاحمون ، وفى رواية : لا تضارون) فى رؤيته " (رواه الشيخان وغيرهما) .

وهكذا كان علماء السلف والأئمة يثبتون رؤية المؤمنين لربهم يوم القيامة ، ويستدلون على ذلك بكثير من الأدلة السمعية . فعن أبى إبراهيم المزنى . صاحب الشافعى . قال : سمعت الشافعى يقول فى قوله تعالى ﴿ كَلَّا إِنَّهُمْ عَنْ رَبِّهِمْ يَوْمَئِذٍ لَمَحْجُوبُونَ ﴾ (المطففين / ١٥-١٦) قال : " فيها دلالة على أن أولياء الله يرون ربهم يوم القيامة "<sup>(١٢٤)</sup> . كما يدل على ذلك آيات أخرى<sup>(١٢٥)</sup> ، فيها إثبات لقاء المؤمنين بربهم

---

<sup>(١٢٢)</sup> رواه ابن بطة فى مخطوط مختصر الإبانة : ل / ١٨١ ب نقلا عن

التويعرى : ٣٧٦/١

<sup>(١٢٣)</sup> راجع العنكبوت/ ٥ . البقرة/ ٤٦ . الأنعام/ ٣١ . الكهف/ ١١٠ . ١٠٥ .

الأحزاب/ ٤٤

<sup>(١٢٤)</sup> السابق . نقلا عن التويعرى : ١ / ٣٧٨ . ابن تيمية : الفتاوى : ٦ / ٤٦٢ .

ابن القيم : حادى الأرواح ، ص ٣٢٨

<sup>(١٢٥)</sup> التوحيد ، ص ١٨٥

يوم القيامة . ويقول ابن بطّة : " أجمع أهل اللغة أن اللقاء ههنا لا يكون إلا معاينة ونظرا بالأبصار" (١٢٦).

هذا فيما يتعلق برؤية الله يوم القيامة ، ولكن هل يمكن أن تتم رؤيته تعالى في الدنيا ؟ يؤكد ابن خزيمة أن الأخبار الصحيحة تدل على أن رؤية الله غير متاحة للبشر قبل الممات ، فقد روى عن النبي ﷺ أنه قال : " لن تروا ربكم حتى تموتوا" (١٢٧) (رواد أحمد في ذكر الدجال) .

هل رأى النبي ربه في الدنيا ؟

يذهب ابن خزيمة إلى أن الصحابة قد اختلفوا في الإجابة عن هذا السؤال ، فبعضهم كابن عباس أثبت رؤية الرسول ﷺ لله تعالى ليلة أسرى به ، وبعضهم كابن جرير لم يقطع في المسألة برأى حاسم ، وبعضهم كعائشة نفت ذلك (١٢٨) ، ويشير ابن أبي العز إلى اختلاف الصحابة في رؤية الرسول ﷺ ربه بعين رأسه ، ثم يقول : " وأن الصحيح أنه رآه بقلبه ، ولم يره بعين رأسه " وقوله ﴿ مَا كُتِبَ الْفُؤَادُ مَا رَأَاهُ ﴾ (النجم/ ١١) أن المرئي جبريل رآه مرتين على صورته التي خلق عليها (١٢٩) .

---

(١٢٦) السابق ، ص ١٩٨ - ٢٢٤ ، الشريعة للأجرى ، ص ٤٩١

(١٢٧) شرح الطحاوية : ٢٧٥/١ - ٢٧٦

(١٢٨) راجع السياسة المدنية ط حيدر أباد ، ص ٣ ، د. إبراهيم مدكور : في

الفلسفة الإسلامية : ٨٢/١ وما بعدها

(١٢٩) الصفدية : ١ / ٧ - ٩

## المبحث السابع

### الملائكة

الإيمان بالملائكة هو الأصل الثانى من أصول الإيمان الستة كما ورد فى إجابة الرسول ﷺ عن سؤال جبريل عن الإيمان .

وقد أشار الفيلسوف أبو نصر الفارابى (ت. سنة ٢٣٩) إلى الملائكة وهو بصدده كلامه عن نظرية الفيض أو الصدور التى استمدتها من الأفلاطونية المحدثة ، وكان أول من أخذ بها فى العالم الإسلامى وتابعه فيها ابن سينا ومسكويه وآخرون .

وتتضمن هذه النظرية القول بصدور عقول عشرة ، يسميها الفارابى " ملائكة السماء " ، ويسمى العقل الفعال روح القدس<sup>(١٢٠)</sup> . ويفسر اتصال جبريل بالنبي تفسيراً سيكولوجياً ، حيث يرجع الوحي إلى التأثير فى مخيلة النبي .

ويعترض ابن تيمية على فلاسفة الإسلام الذين يسمون العقول العشرة ملائكة ، ويقولون : إنها متولدة عن الله ، لم يخلقها بمشيئته وقدرته ، وقولهم . فى نظره . أعظم كفراً من قول من قال من مشركى العرب : إن الملائكة بنات الله ، لأن هؤلاء المشركين كانوا يقولون : إن رب السموات والأرض خلق الملائكة بمشيئته وقدرته<sup>(١٢١)</sup> .

ويذهب ابن تيمية إلى أن أهل الملل جميعاً يذهبون إلى أن الملائكة عباد الله ، ليسوا متولدين عنه ، ولا خالقهم علة موجبة لهم ، وأنهم لا يتصرفون إلا بإذنه ، ولا يسبقونه بالقول ، وليس فيهم من هو مستقل بإحداث جميع الحوادث .

ويستدل ابن تيمية ببعض الآيات القرآنية التى تثبت أن الملائكة التى أخبرت بها الأنبياء ليست العقول التى يثبتها الفلاسفة ويدعون أنها الملائكة ، مثل قوله تعالى : ﴿ وَقَالُوا اتفخذ الرحمن ولداً سبحانه بل عباد مكرمون لا يسبقونه

(١٢٠) السابق : ١ / ٢١٤ وما بعدها

(١٢١) الرد على المنطقيين ، ص ٤٨٩ - ٤٩٠



بالقول وهم بأمره يعلمون ﴿ (الأنبياء / ٢٦-٢٨) وكقوله ﴿ لن يستكف المسيح أن يكون عبدا لله ولا الملائكة المقربون ﴿ (النساء / ١٧٢-١٧٣) .

كما وصفت الملائكة في القرآن بالخشية والخوف ، وعند الفلاسفة لا يتصور خشية لله ولا خوف من جانب العقول . قال تعالى ﴿ ولله يسجد ما في السموات وما في الأرض من دابة والملائكة وهم لا يستكبرون يخافون ربهم من فوقهم ويفعلون ما يؤمرون ﴿ (النحل / ٤٩-٥٠) ، وفي القرآن ما يدل على أن الملائكة يلزمهم إذن مستقبل لما يفعلون ﴿ وكم من ملك في السموات لا تغنه سعا عنهم شيئا إلا من بعد أن يأذن الله لمن يشاء ويرضه ﴿ (النجم / ٢٦)

كما أن تفسير الفلاسفة لروح القدس أو جبريل عليه السلام بأنه تخيل في مخيلة النبي يتنافى مع ما ورد في بعض الأدلة السمعية ، فقد ورد أنه جاء إلى النبي ﷺ وهو بين أصحابه ، في صورة رجل شديد بياض الثياب ، شديد سواد الشعر ، لا يرى عليه أثر السفر ، يراه الصحابة ولكن أحدا منهم لا يعرفه ، فجلس إلى النبي ﷺ وسأله عن الإسلام والإيمان والإحسان والساعة ، وبعد أن أجاب النبي ﷺ عن أسئلته قال للصحابة : " هذا جبريل أتاكم يعلمكم دينكم " (رواه البخاري : في كتاب الإيمان ، ومسلم في كتاب الإيمان) ، كما كان جبريل يأتي أحيانا إلى النبي ﷺ في صورة الصحابي دحية الكلبي رضي الله عنه ، ويراه كل من كان مع النبي ﷺ .

ويقول ابن تيمية : " إنه من التواتر عن الأنبياء . صلوات الله عليهم . أن الملائكة أحياء ناطقون ، يأتونهم عن الله بما يخبر به ، ويأمر به تارة ، وينصرونهم ويقاتلون معهم تارة ، وكانت الملائكة أحيانا تأتيهم في صورة البشر ، والحاضرون يرونهم ، وقد أخبر الله عن الملائكة في كتابه بأخبار متنوعة ، وذلك يناقض ما يزعمونه من أن الملك إنما هو الصورة الخيالية التي ترسم في الحس المشترك ، أو أنها العقول والنفوس " (١٣٣) .

(١٣٢) مفتاح دار السعادة : ٢ / ١١٧ - ١١٨

(١٣٣) عبد القاهر البغدادي : أصول الدين ، ص ١٥٤ - ١٥٥

## المبحث الثامن النبوءات

### أهمية النبوة :

يبين ابن القيم حاجة البشرية إلى الأنبياء والرسل ، فيقول : " فالحاجة إلى الرسل ضرورة ، بل هي فوق كل حاجة ... فإذا كان العقل قد أدرك حسن بعض الأفعال وقبحها فمن أين له معرفة الله بأسمائه وصفاته ... ؟ ومن أين له معرفة تفاصيل شرعه ودينه الذي شرعه لعباده ؟ ومن أين له تفاصيل مواقع محبته ورضاه ، وسخطه وكراهيته ؟ ومن أين له معرفة تفاصيل ثوابه وعقابه ، وما أعد لأوليائه ، وما أعد لأعدائه ومقادير الثواب والعقاب ، وكيفيتهما ، ودرجاتهما ؟ ومن أين له معرفة الغيب الذي لم يظهر الله عليه أحدا من خلقه إلا من ارتضاه من رسله إلى غير ذلك مما جاءت به الرسل وبلغته عن الله ، وليس في العقل طريق إلى معرفته ... ؟ فلو لا النبوءات لم يكن في العالم علم نافع البتة ، ولا عمل صالح ... وبالجملـة فحاجة العالم إلى النبوة أعظم من حاجتهم إلى نور الشمس ، وأعظم من حاجتهم إلى الماء والهواء الذي لا حياة لهم بدونه " (١٣٤)

### الطعن في النبوة :

بعد الفتوحات الإسلامية اختلط بالمسلمين أعداء للدين الجديد الذي سلبهم مكانتهم القديمة ، فامتلات قلوبهم غيظا وحقدا على الإسلام ، وأخذوا يكيدون له . ويوجهون الطعنات إليه ، وصوبوا سهامهم نحو النبوة فطعنوا فيها . وأنكروها . واستمدوا أسلحتهم من مصادر شتى ، من أهمها مذهب براهمة الهند الذين أنكروا الرسل ، وزعموا أن وجودهم يتعارض مع الحكمة الإلهية . وأنه ليس ثمت حاجة إلى بعثة الرسل ، لأن العقل وحده يزعمهم يدل على حسن الأفعال وقبحها . فاثبتوا

---

يذكر المسعودي في " مروج الذهب : ٤ / ٥٥ " أن أبا عيسى الوراق توفي سنة ٢٤٧ ، ولكن يحتمل أنه توفي بعد ذلك التاريخ لأنه كان معاصرا لابن

الراوندي

التكاليف من جهة العقل دون الحاجة إلى الرسل ، وزعموا أن الرسل قد وردوا باباحة ما حظره العقل من أمور كذبح البهائم ، وإيلام الحيوان بلا ذنب ، ونحو ذلك من الأمور التي كذب البراهمة من أجلها الأنبياء والرسل<sup>(١٣٥)</sup>.

وتابع آراء البراهمة في إنكار النبوة بعض الملاحدة في العالم الإسلامي من أمثال أحمد بن اسحق الراوندي (ت. سنة ٢٩٨) الذي كتب في الطعن على النبوة وإنكار الرسل ، وابطال رسالاتهم كتابين : "كتاب الفرند" و "كتاب الزمرد" وممن طعن في النبوات أيضا أبو عيسى محمد بن هارون الوراق<sup>(١٣٦)</sup>، إذ يذكر ابن الجوزي أن كلا من الوراق هذا وابن الراوندي يدعى أنه صنف كتاب الزمرد ، وهو كتاب في الطعن على رسول الله ﷺ وشتمه ، والطعن في القرآن<sup>(١٣٧)</sup>.

ومن الشخصيات التي أثارت مشكلة النبوة بغرض التشكيك فيها أبو بكر محمد بن زكريا الرازي الطبيب الشهير ، في كتابين من كتبه المفقودة ، أحدهما "مخاريق الأنبياء أو حيل المتنبئين" ، وقد روج لهذا الكتاب بعض الطوائف التي انتشرت فيها الزندقة والإلحاد ، وبخاصة القرامطة ، أما الكتاب الثاني فهو "نقض الأديان" أو "في النبوات"<sup>(١٣٨)</sup>، وقد بقي لنا منه بعض فقرات أوردها الداعي الإسماعيلي أبو حاتم الرازي (ت. سنة ٣٢٢) في كتابه "أعلام النبوة"<sup>(١٣٩)</sup>.

ويحدثنا أبو حيان التوحيدى (ت حوالي ٤٠٠) عن رجل معاصره ، هو أبو إسحق النصيبى ، فيقول عنه : إنه "يشكك في النبوات كلها ، وقد سمعت منه شيئا" ، ثم يذكر أبو حيان أسماء لبعض الشخصيات البارزة في عصره ، ممن أضلها أبو إسحق النصيبى<sup>(١٤٠)</sup>.

---

(١٣٥) المنتظم : ٦ / ٩٩ - ١٠٠

(١٣٦) د. مدكور : في الفلسفة الإسلامية : ١ / ٨٥ - ٨٧

(١٣٧) توجد بعض نسخ مخطوطة لهذا الكتاب في مكتبات الهند أورد بعض فقرات منه بول كراوس (راجع رسائل الرازي الفلسفية ، ص ٢٩١ وما بعدها)

(١٣٨) الإمتاع والمؤانسة : ١ / ١٤١ ، وكذلك مثالب الوزيرين ، ص ١٩٦

(١٣٩) راجع د. مدكور : في الفلسفة الإسلامية : ١ / ٦٩ وما بعدها

(١٤٠) السابق ، ١ / ٩٠ - ٩٥



وأمام هذه المحاولات التي تستهدف التشكيك في صحة النبوة والطعن فيها وقف مفكرو الإسلام على اختلاف مشاربهم يصدون هذه الحملات ، وصنفوا الكثير من الكتب في دلائل النبوة وأثباتها .

وحاول المشتغلون بالفلسفة في العالم الإسلامي أن يسهموا بدورهم في الرد على حملات الطعن في النبوة ، وذلك بأن يعرضوا تفسيراً عقلياً فلسفياً للنبوة . ولقد كان الفارابي معاصراً لابن الراوندي وابن زكريا الرازي معا ، ويروى المؤرخون أنه كتب ردين على كل منهما ، إلا أن هذه الردود لم تصل إلينا . وكان الفارابي أول من طبع نظرية النبوة بطابع فلسفي ، وفصل القول فيها . وكان لنظريته هذه تأثير كبير في خلفائه من فلاسفة الإسلام والمتكلمين والصوفية<sup>(١٤١)</sup> . وقد بين الدكتور إبراهيم مذكور أن الدعامة الأولى التي قامت عليها نظرية النبوة الفلسفية عند الفارابي ومن تبعه هي نظرية أرسطو في الأحلام . كما عرضها في رسالتين صغيرتين هما : " رسالة الأحلام " و " رسالة التنبؤ بواسطة النوم " والمخيلة عند أرسطو هي مصدر الأحلام<sup>(١٤٢)</sup> . ونضيف إلى الدعامة السابقة دعامة فلسفية أخرى لا تقل عنها أهمية . أعني نظرية الفيض ، فأثر هذه النظرية واضح في آراء الفلاسفة الإسلاميين في النبوة .

ولكن هل وفق أصحاب نظرية النبوة الفلسفية فيما راموا تحقيقه ؟ لقد سئل ابن تيمية عن هذا الأمر فخصص للإجابة عنه كتاب الصفدية ، أعلن فيه فساد أقوالهم في النبوات ، وأقوال من تأثر بهم من المتكلمين والصوفية من أمثال ابن عربي (ت ٦٣٨) وابن سبعين<sup>(١٤٣)</sup> (ت ٦٦٩) ، ويذهب ابن تيمية إلى أن أبا حامد الغزالي (ت ٥٠٥) في كتابه " المصنوع به على غير أهله " <sup>(١٤٤)</sup> وغيره من كتبه<sup>(١٤٥)</sup> قد وقع في

(١٤١) الصفدية : ١ / ٥

(١٤٢) انظر هذا الكتاب ط . القاهرة ، مكتبة الجندي . ص ٣٠٥ - ٣٠٩ . مع

ملاحظة أن نسبة هذا الكتاب إلى الغزالي موضع شك

(١٤٣) انظر : معارج القدس ط . القاهرة . المكتبة التجارية . ص ١١٣ - ١٢٤ ،

كيمياء السعادة

(١٤٤) الصفدية : ١ / ٢٠٩

(١٤٥) السابق : ١ / ٢١١

كلامه ما هو من جنس كلام هؤلاء الفلاسفة فى النبوة وغيرها<sup>(١٤٦)</sup>، حتى إن تلميذه أبا بكر بن العربى (ت. سنة ٥٤٣هـ) قال " شيخنا أبو حامد دخل بطن الفلاسفة ثم أراد الخروج منها فما قدر "<sup>(١٤٧)</sup>.

ويعرض ابن تيمية آراء أصحاب هذه النظرية الذين يزعمون أن للنبوة ثلاث خصائص ، من قامت به فهو نبي ، وهذه الخواص هى :  
الخاصية الأولى : أن تكون له قوة قدسية ، أى قوة علمية حدسية ، بحيث يكون أذكى من غيره ، فيحصل له من العلم بسهولة ما لا يحصل لغيره إلا بكلفة شديدة ، أى أن العلم عليه أيسر منه على غيره .

الخاصية الثانية : أن تكون له قوة التخيل والحس الباطن ، بحيث يتمثل له ما يعلمه فى نفسه ، فيراه ويسمعه ويرى فى نفسه صوراً نورانية هى . عند أصحاب هذه النظرية . ملائكة الله كما سبقت الإشارة ، ويسمع فى نفسه أصواتاً . هى عندهم . كلام الله ، من جنس ما يحصل للنائم فى منامه ، وما يحصل لبعض أهل الرياضة ولبعض الممرورين ، أى الذين غلبت المرة على أمزجة أبدانهم ممن تتتابه حالات الصرع ، أى أن أصحاب هذه النظرية يزعمون أن ما أخبرت به الرسل ، إنما هو تخيل ، أو نشاط المخيلة ، لا إنه إخبار عن الحقائق على ما هى عليه .

الخاصية الثالثة : أن تكون له قوة نفسانية عملية ، يتصرف بها فى هوى العالم ، أى أن له قدرة يؤثر بها على العالم المادى المحسوس ، كما يستطيع الحاسد أن يؤثر بنظرته الحاسدة فى بدن المحسود فيصيبه بالضرر وليست خوارق العادات أو معجزات الأنبياء إلا من هذا النمط ، أى أنها تحدث بتأثير هذه القوى النفسية العملية التى يتميز بها الأنبياء<sup>(١٤٨)</sup>.

---

<sup>(١٤٦)</sup> السابق : ١ / ٥

<sup>(١٤٧)</sup> السابق : ١ / ٢٢٩

<sup>(١٤٨)</sup> راجع الإشارات والتنبيهات ، تحقيق د . سليمان دنيا . القاهرة ، دار

المعارف ، ص ٨٥٣ وما بعدها

ويستنكر ابن تيمية أن يظن بالنبوة أنها مجرد هذه الخصال الثلاث ، وأن من حصلت له فقد صار نبيا ، ذلك لأن كثيرا من آحاد المؤمنين يحصل له هذه الخصال ، بل وما هو أكمل منها ، فتحصل له في نفسه قوة علمية ، وأخرى عملية مؤثرة ، ويحصل له احساس باطن أو مخيلة قوية ، فيرى ويسمع في باطنه ، وهو مع ذلك كله من آحاد المؤمنين ، فمن جعل هذا حد النبي ومنتهاه ، كان مبطلا جاحدا لحقيقة ما خص الله به أنبياءه<sup>(١٤٩)</sup>.

ولا يعنى هذا أن ابن تيمية ينفي عن الأنبياء هذه الخصال الثلاث ، ولكنه يرفض الاقتصار عليها وحدها ، يقول : " فنحن لا ننكر أن الله تعالى يخص النبي بقوة قدسية يعلم بها ما لا يعلم غيره ، ولا ننكر أيضا ما يمثله الله له إما في اليقظة وإما في المنام من الأمور الصادقة المطابقة للحقائق ، ولا ننكر أيضا أن الله قد يجعل في النفوس قوى يحصل بها تأثير في الوجود ، ولكن دعوى المدعى أن معجزات نبينا أو غيره من الأنبياء هي من هذا الباب بهتان عظيم " .

وهكذا يرفض ابن تيمية تعليل خوارق الأنبياء بعزل نفسانية أو حتى فسيولوجية ، فيشير إلى أن ابن سينا قال في إشارات<sup>(١٥٠)</sup> ، إذا بلغك أن عارفا مكث مدة لا يأكل ولا يشرب فاسجح بالتصديق ، فإن في الطبيعة عجائب . وقرر ذلك بأن المريض إذا بقيت قواه الهاضمة مشغولة بمدافعة المرض ، بقي الطعام محفوظا مدة . لا يأكل فيها ولا يشرب ، فالعارف إذا اشتغلت نفسه بعرفانه اجتذبت إليها القوى الهاضمة فلا تهضم الطعام .

ويرى ابن تيمية أن ما قاله صاحب الإشارات والتنبيهات في هذا الصدد ليس بطائل فإن الناس يعلمون أن النفس إذا اشتغلت بفرح عظيم ، أو غضب عظيم . أو اهتمام بأمر عظيم اشتغلت عن الأكل والشرب فهذا ونحوه ليس من معجزات الأنبياء ، ولا مما يختص به الأولياء .

كما أن تعليل معجزات الأنبياء بأنها تأثير قوى نفسانية في أمور طبيعية . يستلزم أن يكون هذا التأثير مقيدا بالقانون الطبيعي المعتاد بحيث لا يتصور أن يفعل

---

(١٤٩) السابق: ١/ ١٣٤-١٤٢ ، وقد عرض ابن تيمية نقده الهمدي لنظرية

النلاسة في النبوة في عشرة أوجه (راجع الصفدية : ١/ ١٦٣-٢٢٨)

(١٥٠) السابق : ١ / ٢٢٥ - ٢٢٨



تؤثر في المادة إلا ما هي قابلة له . مثال ذلك أن الهواء (يقصد البخار) لما كان قابلاً لأن ينقلب ماء ، أمكن أن يؤثر المؤثر فيه حتى يصير الهواء ماء ، فينزل المطر . ومعلوم أن معجزات الأنبياء خارجة عن القوانين الطبيعية . كانقلاب العصا ثعباناً ، ثم ابتلاع الثعبان ما هناك من العصي والجبال ، فإن هذا خارج عن قوى النفس والطبيعة ، لأن الخشب لا يقبل أن يصير حيواناً أصلاً ، ولا يمكن في القوى الطبيعية أن عصا تصير حية لا بقوى نفس ، ولا بسحر ، ولا غير ذلك .

إن مثل هذه المعجزات أنكرها الفلاسفة ، أو جعلوها أمثالا مضروبة ، أي عدوها رموزاً ذات دلالات خفية ، فقالوا : إن موسى ألقى عصا العلم ، فابتلعت حبال الجهل وعصيه ، ونحو ذلك ، كما يغلب الرجل الرجل بحجته ، وهذا من تأويلات القرامطة الباطنية ، المخالفة لما اتفق عليه المسلمون واليهود والنصارى بصدد هذه المعجزات .

ومعلوم أن معجزات الأنبياء لا ريب فيها ، فانشقاق القمر لنبينا ﷺ هو عندهم ممتنع ، إذ لا يمكن تفسيره بقوى النفس ولا بغيرها ، ولكن هذه المعجزة قد أخبر الله بها في القرآن ﴿ اقتربت الساعة وانشق القمر ﴾ (القمر/ ١) ، وتواترت به الأحاديث كما في الصحيحين وغيرهما ، وكان النبي ﷺ يقرأ بسورة القمر في الأعياد والمجامع العامة ، فيسمعها المؤمن والمنافق ، ومن المعلوم أن هذه المعجزة لو لم تكن قد وقعت لما صدق الناس ، لأنه قد أخبرهم بشيء يعلمون كذبه فيه ، ولو كان في هذه المعجزة أدنى شبهة لكان الصحابة يسألون عنها ، ولكن لم يحدث أن أثار هذه المسألة مؤمن ولا كافر ولا منافق في عصره ﷺ (١٥١) .

**فما حقيقة النبوة ؟**

يذكر ابن تيمية أن الناس قد تنازعوا في حقيقة النبوة ، واختلفوا على ثلاثة أقوال :

- ١ - إنها مجرد صفة قائمة بنفس النبي ، وهذا قول الفلاسفة ، وقد عرضنا منذ هنيهة لكلامهم في الخصائص الثلاث التي يتميز بها الأنبياء .
- ٢ - إنها مجرد تعلق خطاب الله بالنبي كما يقول الأشعرية ونحوهم من أهل الكلام .

---

(١٥١) شرح العقيدة الطحاوية : ١ / ١٥٥ ، ولمزيد من إيضاح الفروق بين

النبي والرسول راجع : ابن تيمية : كتاب النبوات ، ص ٢٥٥

٣ - إنها مجموع الأمرين ، كما يقول جمهور المسلمين ، وهو الذى عليه أهل السنة والجماعة .

ويقرر ابن تيمية الموقف الأخير ، فيؤكد أنه لا ريب فى تفضيل الله للأنبياء بفضائل فى أنفسهم ، وأن من خصه الله بالفضائل فقد أراد به خيرا ، كما قالت خديجة للنبي ﷺ لما جاءه الوحي ، وخاف على نفسه : " كلا والله لا يخزيك الله أبدا ، إنك لتصل الرحم ، وتصدق الحديث ، وتحمل الكل ، وتكسب المعدوم ، وتقري الضيف ، وتعين على نوائب الحق " (ورد فى الصحيحين) . فاستدلت بعقلها على أن من جعل الله فيه هذه المحاسن والمكارم ، التى جعلها من أعظم أسباب السعادة ، لم تكن من سنة الله وحكمته وعدله أن يخزيه بل يكرمه ويعظمه .

وهكذا فإن الأنبياء قد " خصهم الله بفضائل ومحاسن ومكارم أخلاق يميزهم بها عن غيرهم ، فمن قال : إن الله خص النبي بقوى فى نفسه ، وأراد بذلك إثبات خصائص وفضائل له فهذا حق ، وأن هذه الخصائص تكون أسبابا لخوارق عادات يكرمهم الله بها ، وتكون معجزات وكرامات ، أو قال نفس هذه الخصائص والفضائل بما خرقت له فيها العادة ، فهذا مما لا ينكر " (١٥٢) .

### الفرق بين النبي والرسول :

يشير ابن أبى العز إلى أقوال العلماء المختلفة فى الفرق بين الأنبياء والرسول ، فيقول : " وقد ذكروا فروقا بين النبي والرسول ، وأحسنها أن من نبأه الله بخبر السماء ، إن أمره أن يبلغ غيره ، فهو نبي رسول وإن لم يأمره أن يبلغ غيره ، فهو نبي وليس برسول ، فالرسول أخص من النبي ، فكل رسول نبي ، وليس كل نبي رسولا . ولكن الرسالة أعم من جهة نفسها ، فالنبوة جزء من الرسالة ، إذ الرسالة تتناول النبوة وغيرها ... " (١٥٣) .

(١٥٢) راجع سورة الأعراف / ١٨٧ ، لقمان / ٣٤

(١٥٣) الشرح والإبانة ، ص ٢٢٠-٢٢٢ . نقلا عن التويجى : ١/ ٤٦٥

## المبحث التاسع الأخرويات

الإيمان باليوم الآخر هو أصل من أصول الإيمان . كما سبقت الإشارة . وهذا الأصل يتضمن عدة مسائل ، يمكن تقسيمها إلى ما يأتي :

### ١ - أشراط الساعة وأماراتها:

يعد الكلام في أشراط الساعة بمثابة توطئة لمعالجة مسائل الأخرويات ، ومن الثابت أن وقت الساعة لا يعلمه إلا الله وحده<sup>(١٥٤)</sup>، إذ أخفاه تعالى عن عباده ، حتى عن رسوله ﷺ حيث أجاب عن سؤال جبريل عن الساعة بقوله " ما المسنول عنها بأعلم من السائل ، قال فأخبرني عن أماراتها ؟ "

وأمارات الساعة أو علاماتها الدالة على قرب وقوعها كثيرة ، منها علامات صغرى وأخرى كبرى ، وقد تكلم ابن بطّة عن علامتين من العلامات الكبرى ، وهما :  
**الأولى : خروج الدجال :**

وقد ذكر أن خروجه في آخر الزمان أمر متيقن ، ومن صفاته أنه أعور ، وسيتم قتله على يد عيسى بن مريم في " باب لد " الشرقي بأرض فلسطين<sup>(١٥٥)</sup>. وقد وردت أحاديث صحيحة في صفاته ، والأخبار عن خروجه<sup>(١٥٦)</sup>، وأفرد الإمام أبو بكر الآجري في كتابه " الشريعة " بابا في استعاذه النبي ﷺ من فتنة الدجال . وتعليمه لأمتة أن

---

<sup>(١٥٤)</sup> راجع البخارى : كتاب الفتن ، باب ذكر الدجال ، ومسلم : كتاب الفتن

وأشراط الساعة ، باب ذكر الدجال وغيرهما

<sup>(١٥٥)</sup> راجع الشريعة ، ص ٣٧٢ - ٣٧٩

<sup>(١٥٦)</sup> الشرح والإبانة ، ص ٢١٨ - ٢٢٠ نقلا عن التويعرى : ١ / ٤٧٠ ،

الشريعة للآجرى ، ص ٣٨٠ وراجع سورة النساء/ ١٥٩ وتفسير هذه الآية

في البخارى : كتاب أحاديث الأنبياء ، باب نزول عيسى بن مريم ، مسلم :

كتاب الأنبياء ، باب نزول عيسى بن مريم



يستعيدوا بالله من فتنة الدجال ، ووصفه لهم : رجل قصير أفحح (متباعد الفخذين) ، مظموس العين ... الخ<sup>(١٥٧)</sup>.

## الثانية - نزول المسيح عليه السلام :

وذكر علماء السلف أن من أشراط الساعة الكبرى نزول عيسى بن مريم عليه السلام آخر الزمان ، من السماء إلى الأرض ، وأنه يكسر الصليب ، ويقتل الخنزير ، وتكون الدعوة واحدة<sup>(١٥٨)</sup>.

## ٢ - حياة البرزخ :

البرزخ في اللغة هو الحاجز أو الحائل بين شيئين ، وفي التنزيل ﴿ ومن ورائهم برزخ إلى يوم يبعثون ﴾ (المؤمنون/١٠٠) ، وفي الاصطلاح هو إحياء الموتى في قبورهم ، قبل يوم البعث ، وسؤال الملكين : منكر ونكير لهم ، وما يترتب على ذلك من عذابهم أو نعيمهم في القبور .

وقد أنكرت الحياة البرزخية بعض الطوائف في العالم الإسلامي كالجهمية<sup>(١٥٩)</sup> والخوارج<sup>(١٦٠)</sup> وقد أفاض ابن قيم الجوزية في كتابه " الروح " في الرد على منكري عذاب القبر ونييمه مستدلاً بكثير من الأدلة النقلية الصريحة .

وينسب إلى المعتزلة أنهم من جملة منكري الحياة البرزخية ، ولكن القاضي عبد الجبار ينفي عن أصحابه المعتزلة هذه التهمة . وقد أفرد فصلاً في إثبات عذاب القبر ونييمه ، وقال فيه : " إنه لا خلاف فيه بين الأمة إلا شيء يحكى عن ضرار بن عمرو ، وكان من أصحاب المعتزلة ، ثم التحق بالمجبرة ، ولهذا ترى ابن

---

<sup>(١٥٧)</sup> ابن بطّة: الشرح والإبانة، ص ١٩٧ وما بعدها نقلاً عن التويجري: ١/ ٤٨٠

<sup>(١٥٨)</sup> الأشعري : مقالات الإسلاميين : ١ / ٢٠٦

<sup>(١٥٩)</sup> كان من المعتزلة ثم ألحد فتيراً منه المعتزلة ، وتوفي في أواخر القرن

الثالث

<sup>(١٦٠)</sup> شرح الأصول الخمسة . ص ٧٣٠ وما بعدها

الرواندى<sup>(١١١)</sup>، يشنع علينا ويقول : إن المعتزلة ينكرون عذاب القبر ، ولا يقرون به "، ثم يقدم القاضى عبد الجبار الأدلة العديدة على إثباته<sup>(١١٢)</sup>.

### ٣ - النفخ فى الصور :

يبين ابن بطّة أن المراد بالصور هو القرن الذى ينفخ فيه<sup>(١١٣)</sup>، وهذا هو المأثور عن النبى ﷺ ، فقد سأله أعرابى ما الصور ؟ فقال ﷺ : " قرن ينفخ فيه " (رواه أبو داود والترمذى وأحمد والنسائى وغيرهم) .

والأدلة القرآنية على إثبات النفخ فى الصور كثيرة ، منها قوله تعالى : ﴿ ونفخ فى الصور فصعق من فى السموات و من فى الأرض إلا من شاء الله ثم نفخ فيه أخره فإذا هم قيام ينظرون ﴾ (الزمر/٦٨) وآيات أخرى<sup>(١١٤)</sup> وأحاديث كثيرة.

وذكر ابن بطّة أن الذى سوف ينفخ فى الصور من الملائكة هو اسرافيل<sup>(١١٥)</sup>.

### ثانيا : البعث أو المعاد :

خالف فلاسفة الإسلام عقيدة عامة المسلمين فى البعث أو المعاد ، بل اختلفوا فيما بينهم فى هذه المسألة على النحو التالى :

#### أ - الكندى (ت.حوالى سنة ٢٥٢ هـ) :

إن أول فلاسفة الإسلام وفيلسوف العرب الكندى لم ينكر بعث الأبدان كما هو الشأن فىمن خلفه من الفلاسفة ، إذ أعلن أن الله قادر على أن يحيى العظام وهى

---

<sup>(١١١)</sup> الشرح والإبانة ، ص ٢٢٣ نقلا عن التويعرى : ١ / ٤٩٦

<sup>(١١٢)</sup> انظر : طه/١٠٢ ، المؤمنون/١٠١ ، الكهف/٩٩ ، النمل/٨٧ ، يس/٥١ ،

ق/٢٠ ، الحاقة/١٣ ، النبأ/١٨

<sup>(١١٣)</sup> الشرح والإبانة ، ص ٢٠٠ - ٢٠١ ، ٢٢٣ نقلا عن التويعرى : ١ / ٤٩٧

<sup>(١١٤)</sup> فى كمية كتب أرسطو - رسائل الكندى الفلسفية : ١ / ٣٧٣ - ٣٧٦

<sup>(١١٥)</sup> الرد على المنطقيين ، ٤٥٨

رعييم ، وإن إحياء الإنسان بعد الموت أيسر من خلق العالم الأكبر بعد أن لم يكن<sup>(١٦٦)</sup> . فلم يتعرض الكندي لنقد ابن تيمية في هذا الصدد .

ب - الفارابي ( ت. سنة ٣٣٩ هـ ) :

عرض ابن تيمية آراء الفارابي في معرض حديثه عن أقوال الفلاسفة في المعاد ، إذ قال : " ولهم في معاد النفوس ثلاثة أقوال ، والثلاثة تذكر عن الفارابي نفسه ، أنه كان يقول تارة هذا ، وتارة هذا ، وتارة هذا . منهم من يقر بمعاد الأنفس مطلقاً ، ومنهم من يقول : إنما تعاد النفوس العالمة دون الجاهلة ، فإن العالمة تبقى بالعلم ، فإن النفس تبقى ببقاء معلومها ، والجاهلة التي ليس لها معلوم باق تفسد . وهذا قول طائفة من أعيانهم ، ولهم فيه مصنفات ، ومنهم من ينكر معاد الأنفس كما ينكر معاد الأبدان ، وهو قول طوائف منهم<sup>(١٦٧)</sup> .

١ - أما القول الأول فقد ذهب إليه الفارابي في كتابه " آراء أهل المدينة الفاضلة " حيث قرر أن النفوس جميعاً خالدة ، فأما النفوس الفاضلة إذا فارقت أجسادها حصلت على السعادة القصوى الدائمة ، وأما النفوس الشريرة فإنها تبقى بعد الموت في آلام لا نهاية لها بقاء لا نهاية له<sup>(١٦٨)</sup> . وهذا هو المذهب السائد لدى معظم فلاسفة الإسلام بعد معلمهم الثاني .

٢ - وأما القول الثاني فقد صرح به الفارابي في كتاب السياسة المدنية ، حيث ذهب إلى أن النفوس الشريرة الجاهلة غير مستكملة استكمالاً تفارق به المادة ، حتى إذا بطلت المادة بطلت هذه النفوس وانعدمت ، إذ لا بقاء إلا للنفوس الكاملة<sup>(١٦٩)</sup> . ونرجح أن يكون الفارابي قد تأثر في هذه النظرية بالمدرسة

---

<sup>(١٦٦)</sup> آراء أهل المدينة الفاضلة ، ص ١٢١ وما بعدها ، ويروى عن الفارابي هذا القول ابن طفيل : أسرار الحكمة المشرقية . القاهرة ، الخانجي ، ١٩٠٩ ،

<sup>(١٦٧)</sup> السياسة المدنية ، ص ٥٣ ، ابن طفيل : أسرار الحكمة المشرقية ، ص ٧  
<sup>(١٦٨)</sup> Walzer: Greek into Arabic , P.22 ; Jadaane: L'Influence de Stoicisme , p.157

<sup>(١٦٩)</sup> Brehier : Chrysippe , P.171



الرواقية<sup>(١٧٠)</sup> فقد كان فيلسوفها الكبير كروسيوس (ت. سنة ٢٠٩ ق.م.) يذهب إلى أن نفوس الحكماء وحدهم تبقى بعد الموت ، أما نفوس الأشرار فأنها تفسد عند الموت<sup>(١٧١)</sup>. وعرف مفكرو الإسلام الرواقية وتأثروا بها ، وعرفوا مذهب الرواقية في مصير النفس بعد الموت منذ القرن الثالث ، فقد عرضه فلوطرخس (ت. بعد سنة ١٢٠ م.) في كتابه "الآراء الطبيعية"<sup>(١٧٢)</sup> ، الذي ترجمه إلى العربية قسطا بن لوقا (ت. حوالي سنة ٣٠٠ هـ) .

ومن الثابت أن أبا نصر الفارابي كان يعرف المدرسة الرواقية ، كما كان يعرف بعض رجالها القدماء ، ومنهم كروسيوس ، ففي رسالة " ما ينبغي أن يقدم قبل تعلم الفلسفة " ، يشير المعلم الثاني الفارابي إلى الفرقة المسماة من اسم الموضع الذي كان يعلم فيه الفلسفة ، وهي فرقة أصحاب كروسيوس ، وهم أصحاب الرواق ، وإنما سموا بذلك لأن تعلمهم كان في رواق هيكل أثينة<sup>(١٧٣)</sup>. يقصد الرواق المنقوش " ستوا بويكيلى " Stoa Poikile حيث كان مؤسس المدرسة زينون الكتيومي (ت. سنة ٢٦٤ ق.م.) يلتقى تلاميذه في ذلك الرواق الذي نقش عليه الفنان بوليغنوتس بعض الصور<sup>(١٧٤)</sup> كما عرف الفارابي أيضا بعض رجال المدرسة الرواقية الوسطى ، أعني بويتس الصيداوى<sup>(١٧٥)</sup> Boethus de Sidon فقد أشار إليه في الرسالة المذكورة ، وأسماه " بواتيس الذي كان من أهل صيدا "<sup>(١٧٦)</sup>. ومن

---

(١٧٠) فلوطرخس : الآراء الطبيعية ، ص ١٦٢ ، نشرة د. عبد الرحمن بدوي مع

كتاب أرسطو في النفس

(١٧١) ما ينبغي أن يقدم ، ص ٣ - ٤

(١٧٢) Zeller: Outlines of the History of Greek Philosophy, P.209, Lewes: The History of Phil. P.350

(١٧٣) راجع بعض آرائه في Brehier : Chrysippe , p. 171

(١٧٤) ما ينبغي أن يقدم ... ، ص ١١

(١٧٥) طبعت ضمن مجموعة رسائل الفارابي ، في حيدر أباد ، سنة ١٣٤٤ -

١٣٤٩

(١٧٦) أرسطو : في النفس ، م ٢ ، ف ١ - ٢ ، ص ٢٩ - ٣٤

المحتمل أن يكون زينون الكتيومي الرواقى لا زينون الإيلى هو الفيلسوف الذى كان يعنيه الفارابى فى أحد مصنفاته ، أعنى " شرح رسالة زينون الكبير اليونانى " (١٧٢).  
٣ - أما القول الثالث الذى ينسبه ابن تيمية للفارابى ، وهو إنكار معاد الأبدان والأنفس جميعا ، فليس تحت أيدينا من مصنفات الفارابى ما يثبت أنه ذهب هذا المذهب ولعله فى أحد مؤلفاته المفقودة قد مال إلى موقف أرسطو من مسألة مصير الإنسان بعد الموت ، أو أشار إليه دون أن يعتنقه ، وكان أرسطو قد قرر أن الإنسان مثله كمثل سائر الأجسام الطبيعية ، مركب من مادة وصورة ، فأما المادة فهى البدن ، وأما الصورة فهى النفس ، وكل منهما ناقص فى ذاته ، مفتقر إلى الآخر ، فالنفس ليست مفارقة للبدن (١٧٨) ، وهكذا كانت آراء أرسطو فى النفس لا تسمح بحال بتقرير بقائها بعد الموت (١٧٩). ومن أجل هذا فقد أثر جمهور فلاسفة الإسلام مذهب أفلاطون فى خلود النفس .

جـ . ابن سينا ( ت . سنة ٤٢٨ ) :

يمكن أن نميز لابن سينا موقفين من مسألة المعاد :

١ - موقف الإقرار بمعاد الأبدان والأنفس :

وهو موقف يجارى فيه عقيدة جمهور المسلمين ، فيعلن أن المعاد للأبدان وللأنفس ، إلا أن الفلاسفة لا يحفلون بحشر الأجساد ، فيقول : " يجب أن تعلم أن المعاد : منه مقبول من الشرع ، ولا سبيل إلى إثباته إلا من طريق الشريعة ، وتصديق خبر النبوة ، وهو الذى للبدن عند البعث ... ومنه ما هو مدرك بالعقل والقياس البرهانى ، وقد صدقته النبوة ، وهو السعادة والشقاوة الثابتان بالمقاييس التى للأنفس ( أى المعاد النفسانى ) ... والحكماء الإلهيون رغبتهم فى إصابة هذه السعادة

---

(١٧٢) يوسف كرم : تاريخ الفلسفة اليونانية ، ص ١٦٥ - ١٦٧ ، د . مذكور :

فى الفلسفة الإسلامية : ١ / ١٧٩ ، د . محمود قاسم : فى النفس والعقل ص

١٦٥ ، د . الأهوائى : الكندى فيلسوف العرب ، ص ٢٦٠

(١٧٨) النجاة ، ص ٢٩٠ ، وكذلك رسالته فى أقسام العلوم العقلية ، ضمن تسع

رسائل ، ص ١١٤ - ١١٥

(١٧٩) رسالة أضحوية فى أمر المعاد ، ص ٥٧

(التي للأنفس) أعظم من رغبتهم في إصابة السعادة البدنية ، بل كأنهم لا يلتفتون إلى تلك<sup>(١٨٠)</sup>.

## ٢ - موقف إنكار المعاد البدني :

سبقت الإشارة إلى أن الشيخ الرئيس ابن سينا كان له مذهبان : أحدهما مشهور ، والآخر مستور ، وتنتضح هذه الثنائية المذهبية السينوية في مسألة المعاد ، فإلى جانب الموقف السابق ، فإن لابن سينا موقفا آخر ، لا يخفى فيه إنكاره لحشر الأجساد ويعلنه في رسالته الأضحوية في أمر المعاد ، إذ يثبت فيها أن المعاد إنما هو للنفس فقط ، ويهاجم بشدة مذهب القائلين بأن المعاد يكون للبدن والنفس معا ، ويقدم الأدلة على بطلان هذا المذهب ، ولعل من أهمها قوله : " وأنت إذا تأملت وتدبرت ، ظهر لك أن الغالب على ظاهر التربة المعمورة جثث الموتى المتربة ، وقد حرث فيها وزرع ، وتكون منها الأغذية ، وتغذى بالأغذية جثث أخرى ، فأنى يمكن بعث مادة كانت حاملة لصورتى إنسانين فى وقت لها جميعا ، فى وقت واحد ، بلا قسمة " . أما ما ورد فى النصوص السمعية من صور حسية لمصير الإنسان عند البعث ، فهو عند ابن سينا أمثلة مضروبة لتفهيم الجمهور<sup>(١٨)</sup> .

ويفند ابن تيمية مزاعم أصحاب هذا المذهب ، ويدحض شبهاتهم بالأدلة

الآية :

### أولاً. الأدلة النقلية :

يبين ابن تيمية "طريقة القرآن في بيان إمكان المعاد"، وأنها تبطل مزاعم الفلاسفة في نفى المعاد البدنى، وذلك من وجوه متعددة، ومنها:

(١) قصص من أماتهم الله ثم أحياءهم :

كما أخبر عن قوم موسى: ﴿وَإِذْ قُلْتُمْ يَا مُوسَى لَنْ نُؤْمِنَ لَكَ حَتَّى نَرَى اللَّهَ جَهْرَةً فَأَخَذَتْكُمُ الصَّاعِقَةُ وَأَنْتُمْ تَنْظُرُونَ . ثُمَّ بَعَثْنَاكُمْ مَوْتَكُمْ لَهْلَكُمْ تَشْكُرُونَ﴾ (البقرة/٥٥-٥٦)، وكما أخبر عن المضروب بالبقرة ﴿فَقُلْنَا اضْرِبُوهُ بِيَعْضِهَا كَذَلِكَ يَمِيزُ الْمَوْتَى ...﴾ (البقرة/٧٣)، وكما أخبر عن الذي ﴿مَرَّ عَلَى قَرْيَةٍ وَهِيَ خَاوِيَةٌ عَلَى عُرُوشِهَا قَالَ : أَتَذَرُ هَذِهِ اللَّهَ

(١٨٠) الرد على المنطقيين ، ص ٣١٨-٣١٩

(١٨٠) السابق ، ص ٣١٩



بعد موتها فأما الله مائة عام ثم بعثه قال... (البقرة/٢٥٩)، كما أخبر عن المسيح عليه السلام أنه كان يحيى الموتى بإذن الله (١٨٢)

## (٢) الاستدلال بالنشأة الأولى :

يبين الله لنا أن الإعادة أهون من الابتداء ، كما فى قوله تعالى ﴿ يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِن كُنْتُمْ فِي رَيْبٍ مِّنَ الْبَعْثِ فَإِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِّن تَرَابٍ ثُمَّ مِّن نُّطْفَةٍ... ﴾ (الحج/٥) ثم يقول سبحانه ﴿ ذَلِكَ بِأَنَّ اللَّهَ هُوَ الْحَقُّ وَأَنَّهُ يُحْيِي الْمَوْتَى وَأَنَّهُ عَلِيمٌ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ وَأَنَّ السَّاعَةَ آتِيَةٌ لَا رَيْبَ فِيهَا وَأَنَّ اللَّهَ يَبْعَثُ مِّن فِى الْقُبُورِ ﴾ (الحج/٦-٧) ، وكما فى قوله : ﴿ وَضَرَبَ لَنَا مِثْلًا وَنَسِدَ خَلْقَهُ قَالَ مَن يَحْيِي الْعِظَامَ وَهِيَ رَمِيمٌ . قُلْ يَحْيِيهَا الَّذِي أَنشَأَهَا أَوَّلَ مَرَّةٍ وَهُوَ بِكُلِّ خَلْقٍ عَلِيمٌ ﴾ (يس/٢٨-٢٩) .

## (٣) قصة أصحاب الكهف :

فقد أخبر تعالى عن نومهم الطويل ﴿ وَلَبِثُوا فِى كَهْفِهِمْ ثَلَاثَ مِائَةٍ سِنِينَ وَازْدَادُوا تِسْعًا ﴾ (الكهف/٢٥) ، وقال تعالى : ﴿ وَكَذَلِكَ أَعْتَرْنَا عَلَيْهِمْ لِيُعْلَمُوا أَن وَعْدَ اللَّهِ حَقٌّ وَأَنَّ السَّاعَةَ لَا رَيْبَ فِيهَا إِذْ يَتَنَازَعُونَ بَيْنَهُمْ أَمْرَهُمْ ﴾ (الكهف/٢١) ، وقد ذكر غير واحد من العلماء أن الناس كانوا قد تنازعوا فى زمانهم : هل يبعث الله الأرواح والأجساد ؟ فأعثر الله هؤلاء على أهل الكهف ، وعلموا أنهم بقوا نياما لا يأكلون ولا يشربون ثلثمائة سنة شمسية ، وهى ثلثمائة وتسع هلالية ، فأعلمهم الله بذلك إمكان إعادة الأبدان .

## (٤) الاستدلال بالقدرة الإلهية المطلقة :

وفى القرآن أدلة متعددة على إمكان بعث الأجساد تستند إلى المظاهر المختلفة للقدرة الإلهية المطلقة كالاستدلال بخلق النبات ، كما فى قوله تعالى ﴿ وَهُوَ الَّذِي يُرْسِلُ الرِّيَّاحَ بُشْرًا بَيْنَ يَدَيْهِ رَحْمَةً لِّذَلِكَ إِذَا أَقْلَتِ سَحَابًا تَقَالَا سَقْنَاهُ لِبَلَدٍ مَّيِّتٍ فَأَنْزَلْنَا بِهِ الْمَاءَ فَأَخْرَجْنَا بِهِ مِنْ كُلِّ الثَّمَرَاتِ كَذَلِكَ نَخْرِجُ الْمَوْتَى لِهَلِكُمْ تَذَكَّرُونَ ﴾ (الأعراف/٥٧) ، وكما فى قوله ﴿ وَاللَّهُ الَّذِي أَرْسَلَ الرِّيَّاحَ فَتَتَّبِعُ سَحَابًا فَيَسْقِيَنَاهُ إِلَـهَ بَلَدٍ مَّيِّتٍ فَأُحْيَيْنَاهُ بِهِ الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا كَذَلِكَ

(١٨٢) فى أصول الدين ، ص ١٢

(١٨٣) السابق ، ص ١١

النشور ﴿ فاطر/٩ ﴾ ، وعلى الجملة فإن الله قد بين قدرته العامة فإذا أراد شيئا ﴿ يقول له كن فيكون ﴾ <sup>(١٨٤)</sup> (مريم/٣٥) فالله الذى خلق السموات والأرض قادر على أن يحيى الموتى ﴿ أو لم يروا أن الله الذى خلق السموات والأرض ولم يهدم بخلقهن بقادر على أن يهدم الموتى بل إنه على كل شيء قدير ﴾ (الأحقاف/٣٣) ، وقد قال تعالى ﴿ لخلق السموات والأرض أكبر من خلق الناس... ﴾ (غافر/٥٧) فإنه من المعلوم ببداهة العقول أن خلق السموات والأرض أعظم من خلق أمثال بنى آدم ، والقدرة عليه أبلغ وأيسر <sup>(١٨٥)</sup>.

### ثانياً. الأدلة العقلية :

يلاحظ ابن تيمية أن للمتكلمين مذهباً عقلياً فى إثبات المعاد الجسماني ، إلا أنه مذهب ضعيف لا يصمد أمام نقد المتفلسفة ، بل صار ما ذكره المتكلمون فى المعاد مما يقوى شبهة المتفلسفة فى إنكار معاد الأبدان . ومذهب المتكلمين فى المعاد مبنى على أصلهم فى ابتداء الخلق ، وهو القول بإثبات الجوهر الفرد <sup>(١٨٦)</sup> فصاروا على قولين : منهم من يقول بعدم الجواهر ثم تعاد ، ومنهم من قال : تتفرق الأجزاء ثم تجتمع ، فأورد <sup>(١٨٧)</sup> عليهم الإنسان الذى يأكله حيوان ، وذلك الحيوان أكله إنسان آخر ، فإن أعيدت تلك الأجزاء من هذا ، لم تعد من هذا . وأورد عليهم أن الإنسان يتحلل دائماً فما الذى يعاد ؟ أهو الذى كان وقت الموت ؟ فإن قبل بذلك لزم أن يعاد على صورة ضعيفة (شيخوخة أو مرض) ، وهو خلاف ما جاءت به النصوص .

---

<sup>(١٨٨)</sup> أو الجزء الذى لا يتجزأ ، وهو قول استمده المتكلمون من نظرية ديمقريطس فى الذرات

<sup>(١٨٩)</sup> وهذا هو اعتراض ابن سينا المذكور قبيل

<sup>(١٩٠)</sup> لعله يقصد عضد الدين الإيجى . راجع كتابه المواقف ، ط سنة ١٩٠٧ ،

ص ٢٩٥

<sup>(١٩١)</sup> تفسير سورة الإخلاص ، ص ٣٤ - ٣٦

وقد حاول بعض المتكلمين الرد على مثل هذه الشبهات التى أثارها المتفلسفة ، فادعى بعضهم<sup>(١٨٨)</sup> أن فى الإنسان أجزاء أصلية لا تتحلل ، ولا يكون فيها شىء من ذلك الحيوان الذى أكله الثانى . ولكن ابن تيمية يلاحظ تهافت هذا الرأى ، إذ العقلاء يعملون أن بدن الإنسان كله يتحلل ، وليس فيه شىء باق .

وذهبت طائفة أخرى من المتكلمين إلى أن الله يخلق بدنا آخر تعود الروح إليه ، والمقصود تنعيم الروح أو تعذيبها ، سواء أكان فى هذا البدن أو فى غيره ، بيد أن ابن تيمية يرى أن هذا القول مخالف للنصوص الصريحة بإعادة هذا البدن ، وأن هذا القول هو المذكور فى كتب فخر الدين الرازى ، فليس فى كتبه ولا كتب أمثاله القول الصحيح الذى يوافق المنقول والمعقول الذى بعث الله به الرسول وكان عليه سلف الأمة .

وأما القول الذى عليه السلف وجمهور العقلاء هو أن الأجسام تنقلب من حال إلى حال ، فهكذا خلق الله للأجسام : إنه يقلبها ويحيلها من جسم إلى جسم ، كما خلق آدم من طين ، فقلب حقيقة الطين فجعلها عظما ولحما وغير ذلك من أجزاء البدن ، وكذلك المضغة يقلبها عظما وغير عظام .

وكذلك الإعادة ، يعيده بعد أن يبلى ، وهو إذا أعاد الإنسان فى النشأة الثانية ، لم تكن تلك النشأة مماثلة لهذه ، فإن هذه كائنة فاسدة ، وتلك كائنة غير فاسدة ، بل باقية دائمة<sup>(١٨٩)</sup> .

أى أن ابن تيمية يرى أن المادة الجسمية من شأنها الصيرورة أو الاستحالة فى الحياة الدنيا ، وليس ذلك شأنها فى الآخرة .

وكما أنه تعالى خلق الإنسان ولم يكن شيئا ، كذلك يعيده بعد أن لم يكن شيئا ، وعلى هذا فالإنسان الذى صار ترابا ، ونبت من ذلك التراب نبات أكله إنسان آخر وهلم جرا ، والإنسان الذى أكله حيوان ، وأكل ذلك الحيوان إنسان آخر ، ففى هذا كله عدم هذا الإنسان وهذا الإنسان ، فصار كل منهما ترابا كما كان قبل أن يخلق ، ثم يعاد هذا ويعاد هذا من التراب ، فإذا استحال فى القبر الواحد ألف ميت

(١٨٨) تفسير سورة الإخلاص ، ص ٤٠-٤٣

(١٨٩) الرد على المنطقيين ، ص ٣٠٨



و صاروا كلهم ترابا ، فإنهم يعادون ويقومون من ذلك القبر ، وينشئهم الله تعالى بعد أن كانوا عدما محضا ، كما أنشأهم أولا بعد أن كانوا عدما محضا .

وإذا صار ألف إنسان ترابا فى قبر ، أنشأ الله هؤلاء من ذلك القبر ، من غير أن يحتاج أن يخلقهم كما خلقهم فى النشأة الأولى التى خلقهم منها : من نطفة ثم من علقه ثم من مضغة ، وجعل نشأتهم بما يستحيل إلى أبدانهم من الطعام والشراب كما يستحيل إلى بدن أحدهم ما يأكله من نبات وحيوان .

إذن لا تتم النشأة الثانية بنفس الكيفية التى تمت بها النشأة الأولى ، فالله تعالى لا يحتاج فى الإعادة إلى أن يحيل أحدهم نطفة ثم علقه ثم مضغة ، وكذلك أغديتهم لا يحتاج أن يجعلها دما وعظما ولحما وعروقا ، بل يعيد هذا البدن على نحو آخر ، فالنشأة الثانية ليست مثل هذه النشأة .

فمن الظن أن الإعادة تحتاج إلى الأغذية التى استحالت إلى أبدان ، فقد غلط ، وحينئذ فإذا أكل إنسان إنسانا ، فإنما صار غذاء له كسائر الأغذية ، وهو لا يحتاج إلى إعادة الأغذية ، ولا يحتاج فى الإعادة إلى شىء من هذه الاستحالات التى كانت فى النشأة الأولى ، وبهذا يظهر الجواب عن القول بأن البدن دائما فى التحلل ، فإن تحلل البدن ليس بأعجب من انقلاب النطفة علقه ، والعلقه مضغة .

ومعلوم أن من رأى شخصا وهو شاب ، ثم رآه وهو شيخ علم أن هذا هو ذاك مع هذه الاستحالة ، وكذلك سائر الحيوان والنبات ، فمن غاب عن شجرة مدة ، ثم جاء فوجدها ، علم أن هذه هى الأولى ، مع أن التحلل والاستحالة ثابت فى سائر الحيوان والنبات كما هو فى بدن الإنسان . ولا يحتاج عاقل فى اعتقاده أن هذه الشجرة هى الأولى ، وأن هذه الفرس هى التى كانت عنده من سنين ، ولا أن هذا الإنسان هو الذى رآه من عشرين سنة ، إلى أن يقدر بقاء أجزاء أصلية لم تتحلل ، ولا يخطر هذا ببال أحد ، ولا يقتصر العقلاء فى قولهم هذا هو ذاك على تلك الأجزاء التى يلحقها التغيير أو الاستحالة ، بل إنما يشيرون إلى جملة الشجرة والفرس والإنسان ، مع أن هذه الكائنات ربما كانت صغيرة فكبرت ، فدل هذا على أن العقلاء يعلمون أن هذا البدن هو ذاك مع وجود الاستحالة ، وعلم بذلك أن ما ذكر من الاستحالة لا ينافى أن يكون البدن الذى يعاد فى النشأة الثانية هو هذا البدن ، ولهذا يشهد البدن المعاد ، بما عمل فى الدنيا .

ومعلوم أن الإنسان لو قال أو فعل أو رأى غيره يفعل أو سمعه يقول ، ثم بعد ثلاثين سنة شهد على نفسه بما قال أو فعل ، وهو الإقرار الذي يؤخذ بموجبه ، أو شهد على غيره من الأموال ، وأقربه من الحقوق ، وكانت الشهادة على عين ذلك المشهود عليه مقبولة ، مع استحالة بدنه في هذه المدة الطويلة ، ولا يقول عاقل من العقلاء : إن هذه الشهادة على مثله أو على غيره .

وإذا كانت الاستحالة غير مؤثرة ، فقول القائل : أعيده على صفة ما كان وقت موته ، أو سمنه ، أو هزاله أو غير ذلك ؟ إنما هو جهل منه ، لأن صفة تلك النشأة الثانية ليست مماثلة لصفة هذه النشأة ، حتى يقال : إن الصفات هي المغيرة ، إذ ليس هنالك استحالة ولا استفراغ ولا امتلاء ولا سمن ولا هزال ، لا سيما أهل الجنة إذا دخلوها ، فإنهم يدخلونها على صورة أبيهم آدم ، طول أحدهم ستون ذراعاً كما ثبت في الصحيحين وغيرهما ، وروى أن عرضه سبعة أذرع ، وهم لا يبولون ولا يتغوطون ولا يبصقون ولا يتمخضون<sup>(١٩٠)</sup>.

هكذا يستنكر ابن تيمية نفى الفلاسفة معاد الأبدان ، وإن كان يقر معهم بمعاد الأنفس وخلودها ، إذ يقول : " ولا ريب أن النفس الناطقة قائمة بنفسها ، باقية بعد الموت ، منعمة أو معدبة ، كما دل على ذلك نصوص الكتاب والسنة واجماع سلف الأمة وأئمتها ، ثم تعاد إلى الأبدان<sup>(١٩١)</sup> .

### ثالثاً - بعد البعث :

بعد أن يبعث الله الناس من قبورهم يجدون أموراً عظيمة ، منها :

#### ١ - الحوض :

يقول ابن أبي العز : " الأحاديث الواردة في ذكر الحوض تبلغ حد التواتر ، رواها من الصحابة بضع وثلاثون صحابياً . ﷺ . ولقد استقصى طرفها شيخنا الشيخ عماد الدين ابن كثير (ت. سنة ٧٢٤) ... في آخر تاريخه الكبير المسمى بالبداية والنهاية " ، ثم يورد طائفة من هذه الأحاديث النبوية ، ثم يقول : " والذي يتلخص من الأحاديث الواردة في صفة الحوض : أنه حوض عظيم ، ومورد كريم ، يمد من شراب الجنة ، من نهر الكوثر الذي هو أشد بياضاً من اللبن ، وأبرد من

<sup>(١٩٠)</sup> شرح العقيدة الطحاوية : ١ / ٢٧٧ - ٢٨٢ ، الشريعة للأجرى ، ص ٣٥٢

<sup>(١٩١)</sup> راجع أيضاً : الأنبياء / ٤٧ ، المؤمنون / ١٠٢ - ١٠٣ ، القارعة / ٦ - ٩

الثلج، وأحلى من العسل، وأطيب ريحا من المسك، وهو فى غاية الاتساع، وعرضه وطوله سواء، كل زواياه مسيرة شهر، وفى بعض الأحاديث: "أنه كلما شرب منه وهو فى زيادة واتساع..."، وقد ورد فى الأخبار: أن لكل نبي حوضا، وأن حوض نبينا ﷺ أعظمها وأجلها وأكثرها واردا، وأن من شرب منه لم يظما أبدا.

قال العلامة أبو عبد الله القرطبي (صاحب التفسير المشهور، المتوفى سنة ٦٧١)... فى "التذكرة" "واختلف فى الميزان والحوض: أيهما يكون قبل الآخر؟ ف قيل: الميزان قبل، وقيل: الحوض. قال أبو الحسن القاسمى (ت. سنة ٤٠٣): والصحيح أن الحوض قبل. قال القرطبي: والمعنى يقتضيه، فإن الناس يخرجون عطاشا من قبورهم... فيقدم قبل الميزان والصراط..."<sup>(١٩٢)</sup>.

وقد انكرت الحوض بعض طوائف كالجهمية والخوارج وبعض المعتزلة.

## ٢ - الميزان :

ذكر ابن بطة أن الميزان الذى توزن به أعمال العباد يوم القيامة، ثابت بالكتاب والسنة والاجماع، فأما الأدلة القرآنية<sup>(١٩٣)</sup> فمنها قوله تعالى ﴿وَالْوِزْنَ يَوْمَئِذٍ الْحَقُّ، فَمَنْ ثَقُلَتْ مَوَازِينُهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ. وَمَنْ خَفَّتْ مَوَازِينُهُ فَأُولَئِكَ الَّذِينَ خَسِرُوا أَنْفُسَهُمْ...﴾ (الأعراف/٨-٩) وأما الأحاديث التى جاءت فى إثبات الميزان فإنها قد بلغت حد التواتر<sup>(١٩٤)</sup>، منها قوله ﷺ: "كلمتان حببتان إلى الرحمن، خفيفتان على اللسان، ثقيلتان فى الميزان: سبحان الله وبحمده، سبحان الله العظيم" (البخارى: كتاب التوحيد، مسلم: كتاب الذكر). ويقول أبو اسحاق الزجاج: "أجمع أهل السنة على الإيمان بالميزان وأن أعمال العباد توزن يوم القيامة"<sup>(١٩٥)</sup>. والذى دلت عليه السنة أن الميزان له كفتان حسيتان شاهدتان<sup>(١٩٦)</sup>.

---

<sup>(١٩٢)</sup> ممن اعتنى بجمعها الآجرى: الشريعة، ص ٣٨٢ - ٣٨٧

<sup>(١٩٣)</sup> فتح البارى: ١٣ / ٥٣٨

<sup>(١٩٤)</sup> شرح العقيدة الطحاوية: ٢ / ٦٠٩

<sup>(١٩٥)</sup> راجع كتابنا: الإمام الزيدى أحمد بن سليمان، ص ٩٨

<sup>(١٩٦)</sup> شرح الطحاوية: ٢ / ٦١٤



وممن أنكر الميزان الجهمية وأكثر المعتزلة والزيدية ، فيذهب الإمام الزيدى أحمد بن سليمان (ت ٥٦٦) إلى أن الأعمال أعراض ، والأعراض لا يصح وزنها ، ويؤول الميزان بمعنى الحساب الدقيق<sup>(١٩٧)</sup>.

### ٣ - الصراط :

والصراط بعد الميزان<sup>(١٩٨)</sup>، وهو جسر كحد السيف على جهنم ، يمر الناس عليه على قدر أعمالهم فمنهم من يمر كالريح ، ومنهم من يرمل رملا ، ومنهم من يمر كأنقضاض الكوكب ... فإذا خلصوا قالوا : الحمد لله الذى نجانا منك بعد أن أراناك. واختلف المفسرون فى المراد بالورود المذكور فى قوله تعالى ﴿ وَإِنْ مِنْكُمْ إِلَّا وَارِدُهَا ﴾ (مريم/٧١) ما هو ؟ والأظهر والأقوى أنه المرور على الصراط ، قال تعالى : ﴿ ثُمَّ نُنَجِّهِ الَّذِينَ اتَّقَوْا وَنُذِرُ الظَّالِمِينَ فِيهَا جِثْيَا ﴾ (مريم/٧٢) ، فقد تبين أن ورود النار لا يستلزم دخولها ، وأن النجاة من الشر لا يستلزم حصوله ، وهذا حال الواردين النار ، يمرون فوقها على الصراط ، ثم ينجى الله الذين اتقوا ، ويذر الظالمين فيها جثيا<sup>(١٩٩)</sup>.

وممن أنكر الصراط بهذا المعنى المعتزلة والزيدية . يقول الإمام الزيدى أحمد بن سليمان " فعندنا وعند المعتزلة أن الصراط هو الطريق ، والطريق طريقان : طريق الحق وطريق الباطل ، والصراط المستقيم هو طريق الحق . وقالت الحشوية (يقصد أهل السنة) : هو أحد من السيف وأدق من شعرة . ولو كان كما قالوا لكان ذلك تكليف ما لا يطاق ، وأيضا فإن التكليف قد سقط فى الآخرة"<sup>(٢٠٠)</sup>.

---

(١٩٧) السابق : ٢ / ٦٠٥ - ٦٠٧

(١٩٨) انظر كتابنا : الإمام الزيدى أحمد بن سليمان ، ص ١٠٠

(١٩٩) رسالة التويجى : ١ / ٥١٨ ، الأجرى : الشريعة ، ص ٣٨٧

(٢٠٠) السابق : ١ / ٥٢١ ، وكذلك شرح الطحاوية : ٢ / ٦١٤ وما بعدها

وقد وصف ابن بطة الصراط بأوصاف متعددة منها أنه أحد من السيف وأدق من الشعر ، وهذا الوصف يستند إلى حديث للرسول ﷺ رواه البيهقي في الجامع لشعب الإيمان ، ولكن اسناده ضعيف<sup>(٢٠١)</sup>.

#### ٤ - وجود الجنة والنار وأبديتهما :

اتفق أهل السنة على أن الجنة والنار مخلوقتان موجودتان الآن ، وأنهما لا تفنيان أبدا ، ولا تبيدان وقد أشار ابن بطة إلى بعض من خالف أهل السنة في هذا الأصل ، فذكر الجهمية وبعض المعتزلة<sup>(٢٠٢)</sup> (كابى الهذيل العلاف) وقدم شارح الطحاوية الأدلة النقلية على أن الجنة والنار مخلوقتان الآن ، وفند مزاعم المخالفين الذين زعموا أن الله ينشئهما يوم القيامة ، وذكر قول جهنم بن صفوان ، بفناء الجنة والنار ، وأنه لم يسبقه أحد إلى هذا القول ، أو على حد قول ابن أبى العز " ليس له سلف قط"<sup>(٢٠٣)</sup>.

---

<sup>(٢٠١)</sup> شرح الطحاوية : ٢ / ٦٢١ ، وراجع الشهرستاني : الملل والنحل ، ص

<sup>(٢٠٢)</sup> العقيدة الواسطية ، ص ٦٠

<sup>(٢٠٣)</sup> الإبانة : ق ٢ - ١ / ٢٣٨ ، نقلا عن التويرجى : ٢ / ٥٤٢

## المبحث العاشر

### القدر

الإيمان به دون الخوض فيه :

الإيمان بالقدر هو الأصل السادس من أصول الإيمان وفقا لإجابة الرسول ﷺ عن سؤال جبريل عن الإيمان العار ذكره ، لذلك يقول ابن تيمية : " وتؤمن الفرقة الناجية من أهل السنة والجماعة بالقدر خيره وشره " (٢٠٤).

وقال ابن بطة : " وقد كان سلفنا وأئمتنا . رحمة الله عليهم . يكرهون الكلام في القدر ، وينهون عن خصومة أهله ، ومواضعهم القول (أى المناظرة فيه) أشد التهي ، ويتبعون في ذلك السنة وآثار المصطفى ﷺ " (٢٠٥) ، فقد جاء رجل إلى على بن أبي طالب . عليه السلام . فقال : " أخبرنى عن القدر ؟ فقال : طريق مظلّم فلا تسلكه ، قال : " أخبرنى عن القدر ؟ قال : بحر عميق فلا تلجه ، قال : أخبرنى عن القدر ؟ قال : سر الله فلا تكلفه ... " (٢٠٦).

الغلو فيه :

وعلى الرغم من التحذير من الخوض في القدر ، إلا أن أهل البدع خاضوا فيه وغلوا ، واتسمت أقوالهم بالافراط أو التفريط ، فانقسموا قسمين :  
أولا . الجبرية :

كان الجهم بن صفوان (ت. سنة ١٢٨) إمام الجبرية الخالصة قال : " إن الإنسان لا يقدر على شيء ، ولا يوصف بالاستطاعة ، وإنما هو مجبور في أفعاله ، لا قدرة له ، ولا إرادة ، ولا اختيار ، وإنما يخلق الله تعالى الأفعال فيه على حسب ما يخلق في سائر الجمادات ، وتنسب إليه الأفعال مجازا . كما تنسب إلى الجمادات .

(٢٠٤) الإبانة : ق ٢ ح ٢ / ١٤٠ - ١٤١ ، نقلا عن التويجى : ٢ / ٥٤٤ ،

وراجع الفصل الأول وما أوردناه فيه من نهى الرسول عن الخوض فيه القدر

(٢٠٥) الشهرستاني : الملل والنحل ، ص ٨٦ - ٨٧

(٢٠٦) أقوم ما قيل - مجموعة الرسائل والمسائل : ٥ / ١٤٢



كما يقال : أثمرت الشجرة ، وجرى الماء ، وتحرك الحجر ، وطلعت الشمس ... إلى غير ذلك ، والثواب والعقاب جبر ، كما أن الأفعال كلها جبر...<sup>(٢٠٧)</sup>.

ويعد ابن تيمية الأشاعرة من " المائلين إلى الجبر " ، لأنهم قالوا : إن قدرة العبد لا تأثير لها في حدوث مقدورها...<sup>(٢٠٨)</sup>. وسنعرض في الفصل القادم بشيء من التفصيل لموقف الأشاعرة من مسألة الجبر والاختيار ومذهبهم في الكسب .  
ثانيا . القدرية الأولى :

كان ظهور القدرية الأولى<sup>(٢٠٩)</sup> بمثابة ردة فعل لمذهب الجبر المطلق الذي استند إليه أصحابه فأخذوا يتعللون في فعل المعاصي بالقدر ، ومن أشهر القدريين الأول الشخصيات الثلاث الآتية :

- ١ - معبد بن عبد الله الجهني ، كان أول من تكلم في القدر<sup>(٢١٠)</sup> ، فأعلن أنه " لا قدر والأمر أنف " أي مستأنف ، وقتله الحجاج سنة ٨٠ في أرجح الأقوال .
- ٢ - عمرو المقصوص ، وهو شخصية غامضة ، ظهر في دمشق عاصمة الأمويين ويذكر بعض المؤرخين<sup>(٢١١)</sup> أن عمرو المقصوص كان أول من نادى بالقدر في الشام ، وكان معلما لمعاوية الثاني الذي مات بعد أربعين يوما من خلافته ، وبعد وفاته وثب بنو أمية على عمرو المقصوص ، وقالوا له : أنت أفسدته ، ثم دفنوه حيا حتى مات .

- ٣ - غيلان بن مسلم الدمشقي ، وتشير المصادر إلى أنه أخذ عن معبد الجهني .  
واتفق القدرية الأول على أن أفعال العباد ليست مقدرة من الله ولا يعلمها قبل كونها ، ولم يكتبها ، ولم يخلقها ، فأنكروا القدر .

---

(٢٠٧) راجع د. علي النشار : نشأة الفكر : ١ / ٣١٣ وما بعدها ، د. أحمد صبحي :

في علم الكلام ، ص ١٨٨ وما بعدها

(٢٠٨) ميزان الاعتدال في نقد الرجال : ٤ / ٤١

(٢٠٩) كالمقدسي : البدء والتاريخ : ٦ / ١٧ ، وابن العبري : مختصر الدول ،

ص ١٩١

(٢١٠) الإبانة ق ٢ ح ٢ / ٢٤٦ - ٢٥٢ ، نقلا عن التويجري : ٢ / ٥٤٦

(٢١١) رسالة العبودية ، مجموع الرسائل ، ص ٢٥ ، التوحيد ، ص ٨٦

وتأثر المعتزلة بالقدرية الأوائل وبخاصة غيلان الدمشقي ، ولكنهم لم يسرفوا  
اسراف القدرية في نفى القدر وانكار علم الله تعالى بالأشياء قبل كونها .  
موقف السلفية :

وبازاء خوض المبتدعة في مسألة القدر كان لابد لعلماء السلف من مواجهة  
البدع والرد على أصحابها ، وقد بين ابن بطة أن الكلام في القدر على وجهين :  
أحدهما : يحرم التفكير فيه ، والمسألة عنه ، والمناظرة عليه ، وهو يتمثل في  
مقابلة أفعال الله وأقداره والاعتراض عليها بكيف ؟ ولم ؟ وما السبب ؟ وقياس أفعاله  
سبحانه بأفعال عباده ، وشبهه من يروم الاطلاع على ذلك بحال من يحاول النظر إلى  
عين الشمس ، فكلما ازداد فيها نظرا ازداد تحيرا والآخر : يجب علمه ، ومعرفته ،  
والإيمان به ، والتصديق بجميعه<sup>(٢١٢)</sup>.

وقد أعلن ابن القيم أن ما يجب معرفته في هذه المسألة أربع مراتب :

- ١ - علم الرب سبحانه بالأشياء قبل كونها .
- ٢ - كتابته لها قبل كونها في اللوح المحفوظ .
- ٣ - مشيئته لها .
- ٤ - خلقه لها<sup>(٢١٣)</sup>.

وكان موقف السلفية من القدر . كموقفهم من سائر أصول الإيمان . يتسم  
بالوسطية ، فكان مذهبهم وسطا بين الغالية في اثبات حرية الارادة المطلقة ، وبين  
الغلاة في نفيها بحجة الإيمان بالقدر .  
أولا . موقفهم من المعتزلة :

لقد قرر ابن تيمية أن في كل من الكتاب والسنة ما يؤيد حرية الارادة من  
جهة ، وما يثبت القدر من جهة أخرى ، وعدم مراعاة جانبى المسألة معا قد أدى إلى  
اضطراب الخائضين فيها ، وتناقضهم فيما بينهم . فإن المعتزلة حين عالجوا هذه  
المسألة أصابوا من وجه ، ولكنهم أخطأوا من وجه آخر :  
أصاب المعتزلة عندما أثبتوا حرية الارادة للإنسان ، إذ يحد ابن تيمية  
الإنسان بأنه " حساس متحرك بالارادة "<sup>(٢١٤)</sup> . ولهذا فإن للعباد قدرة على أعمالهم .

(٢١٢) رسالة العبودية ، مجموع الرسائل ، ص ٢٥ ، التوحيد ، ص ٨٦

(٢١٣) العقيدة الواسطية ، ص ١٦

(٢١٤) درء تعارض العقل والنقل : ١ / ١٠٤ ، أصول الدين ، ص ٢٤ - ٢٥

لهم ارادة<sup>(٢١٥)</sup> أو استطاعة ، ويقرر ابن تيمية . مع المعتزلة . أن الاستطاعة سابقة على الفعل ، وهي مناط التكليف ، فلولا وجودها لم يثبت التكليف ، ومن لا قدرة له لا تكليف عليه لقوله تعالى " لا تكلف نفس إلا وسعها " (الأعراف/٤٢) والاستطاعة أيضا مقارنة للفعل ، وبها يتم التنفيذ<sup>(٢١٦)</sup> ولكن المعتزلة أخطأوا حين " جعلوا من العدل (وهو ثانى أصولهم الخمسة ) أنه (تعالى) لا يشاء ما يكون ، ويكون ما لا يشاء ، وأنه لم يخلق أفعال العباد ، فنفوا قدرته ومشيتته وخلقته لاثبات العدل "<sup>(٢١٧)</sup> . والحقيقة أن الله تعالى علم ما الخلق عاملون بعلمه القديم ، وعلم جميع أحوالهم من الطاعات والمعاصي والأرزاق والآجال ، ثم كتب الله في اللوح المحفوظ مقادير الخلق ، فأول ما خلق الله القلم ، قال له : اكتب ، قال : ما أكتب ؟ قال : اكتب ما هو كائن إلى يوم القيامة ، فما أصاب الإنسان لم يكن ليخطئه وما أخطاه لم يكن ليصيبه ، جفت الأقلام وطويت الصحف ، وقال تعالى ﴿ ألم تعلم أن الله يعلم ما فى السماء والأرض إن ذلك فى كتاب إن ذلك عند الله يسير ﴾ (الحج/٧٠) إلى غير تلك من الآيات التى تؤكد هذا المعنى<sup>(٢١٨)</sup> .

#### ثانيا . موقفهم من الجبرية :

ويستنكر ابن تيمية مذهب المجبرة كالجهمية ممن قالوا : ما لنا فى جميع أفعالنا قدرة ، فإن الإنسان مجبور على أفعاله ، وأن الله هو المتصرف فيه ، يحركه كما يحرك سائر المتحركات ، لقد تنكب الجبرية الحقيقية بهذا القول ، فإن الله تعالى فرق بين المستطيع القادر وغير المستطيع ، فقال ﴿ فاتقوا الله ما استطعتم ﴾ (التغابن/١٦) ، وقال ﴿ والله على الناس حج البيت من استطاع إليه سبيلا ﴾ (آل عمران/٩٧) ، وقال : ﴿ فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر ﴾

(٢١٥) الفرقان بين الحق والباطل ، مجموعة الرسائل الكبرى : ١ / ٧٦

(٢١٦) رسالة القضاء والقدر ، مجموعة الرسائل الكبرى : ٢ / ٨٤ ، أقوم ما

قيل ، الرسائل والمسائل : ٥ / ١٤٢

(٢١٧) رسالة القضاء والقدر ، مجموعة الرسائل الكبرى : ٢ / ٨٤ ، أقوم ما قيل :

الرسائل والمسائل : ٥ / ١٤٢

(٢١٨) فى أصول الدين ، ص ٢٤ - ٢٥



(الكهف/ ٢٩) . وغير تلك من الآيات الكثيرة التي تثبت للعبد مشيئة وفعلاً<sup>(٢١٩)</sup> . وفي السنة أيضاً ما يثبت المشيئة أو الاستطاعة للإنسان ، مثال ذلك ما يستفاد من قول النبي ﷺ لعمران بن حصين: "صل قائماً ، فإن لم تستطع فقاعداً ، فإن لم تستطع فعلى جنب" ونحو ذلك<sup>(٢٢٠)</sup> .

وليس للجبرية أن يتعللوا بالقدر في فعل المعاصي ، وأن يحتجوا في ارتكابها بالقدر إذا وجه اللوم إليهم ، فإن من ظن أن القدر حجة لأهل الذنوب ، فهو أكفر الناس ، ومن جنس المشركين الذين قال الله تعالى عنهم ﴿ سيقول الذين أشركوا لو شاء الله ما أشركنا ولا آباؤنا ولا حرمنا من شيء ﴾ (الأنعام/ ١٤٨) ، ويتبين بطلان هذا الظن على النحو الآتي :

١ - إن كان القدر حجة للعبد ، فهو حجة لجميع الناس ، فإنهم كلهم مشتركون في القدر ، وعلى هذا يلزمه ألا ينكر على من يظلمه أو يشتمه أو يأخذ ماله ، وعليه ألا يذم أحداً فعل المحرمات ، ولا يعاقب أحداً إذا اعتدى عليه ، ولكن هذا لا يحدث في الواقع ، فالناس يذمون من يفعل المحرمات ويبغضونهم ، ولو لم يفعل الناس ذلك لهلك العالم .

٢ - يلزم من الاحتجاج بالقدر أن يكون إبليس وفرعون وقوم نوح وسائر الأقوام التي أهلكها الله بذنوبهم معذورون ، وهذا باطل ، ولو كان الاحتجاج بالقدر مقبولا لقبول من إبليس وغيره من العصاة ، ولما عذب الله أحداً من الخلق ، ولو كان القدر حجة ما قطع سارق ، ولا قتل قاتل ، ولا أقيم حد على ذي جريمة ، بل ولا جاهد في سبيل الله ، ولا أمر بمعروف ، ولا نهى عن منكر ، ولم يفرق بين أولياء الله وأعدائه ، ويستوى من يفعل الخير ومن يفعل الشر .

٣ - إن النبي ﷺ سئل عن هذا ، فقال : " ما منكم من أحد إلا وقد كتب مقعده من النار ومقعده من الجنة " ، ف قيل : يا رسول الله ، أفلا ندع العمل ونتكل على الكتاب ؟ فقال : " لا اعملوا فكل ميسر لما خلق له " (رواه الشيخان) . حقا إن الله

---

(٢١٩) في القضاء والقدر : ٢ / ٨١ - ٨٣ ، الفرقان بين أولياء ... ص ٩٢ -

(٢٢٠) الشرح والإبانة ، ص ١٨٢ - ١٨٣ ، نقلا عن التوجيه : ٢ / ٥٩٥ ،

وكذلك يذهب المتكلم الأشعري الباقلاني على نحو ما سنرى في الباب القادم

تعالى علم الأمور جميعا ، وكتبها على ما هي عليه : كتب أن فلانا يؤمن ويعمل  
صالحا فيدخل الجنة ، وأن فلانا يفسق ويعصى فيدخل النار ، كما أن فلانا يتزوج  
امراة ويطؤها فيأتيه ولد ، وأن فلانا يأكل فيشبع ويروى ، وأن فلانا يبذر البذر  
فينبت الزرع ، فمن قال : إن كنت من أهل الجنة فأنا أدخلها بلا عمل صالح كان  
قوله متناقضا لما علمه الله وقدره كمن يقول : أنا لا أطأ امراة ، فإن كان الله قضى  
لى بولد فهو يولد ، فمن قال هذا جاهلا<sup>(٢٢١)</sup>.

---

(٢٢١) الإيمان ، ص ١٠٨

## المبحث الحادى عشر

### مسائل الإيمان

مسمى الإيمان ومعناه :

أ. الإيمان لغة :

ذكر ابن بطه أن الإيمان فى اللغة يعنى التصديق ، واستدل على ذلك بقوله تعالى ﴿ وما أنت بمؤمن لنا ﴾ (يوسف/ ١٧) ، أى بمصدق لنا<sup>(٢٢٢)</sup>.

أما ابن تيمية فيرجح أن لفظ الإيمان مشتق من الأمن<sup>(٢٢٣)</sup>.

ويبين أحد علماء اللغة أن لفظ الإيمان يدل على معنيين: أحدهما الأمانة ، التى هى ضد الخيانة ، ومعناها سكون القلب ، والآخر: التصديق ، والمعنيان متدانيان<sup>(٢٢٤)</sup>.

ب. الإيمان اصطلاحاً :

يفرد ابن بطه باباً فى بيان الإيمان وفرضه ، يعرف فيه الإيمان بأنه " تصديق بالقلب ، وإقرار باللسان ، وعمل بالجوارح والحركات ، لا يكون العبد مؤمناً إلا بهذه الثلاث ... ".

ثم يقول : " حتى صار اسم الإيمان مشتملاً على المعانى الثلاثة ، لا ينفصل بعضها عن بعض ، ولا ينفع بعضها دون بعض ، حتى صار الإيمان قولاً باللسان ، وعملًا بالجوارح ، ومعرفة بالقلب<sup>(٢٢٥)</sup> ".

---

(٢٢٢) أبو الحسين بن فارس : معجم مقاييس اللغة ، تحقيق عبد السلام هارون ،

القاهرة ، مكتبة عيسى البابى الحلبي ، ١٣٦٩هـ : ١ / ١٣٣

(٢٢٣) الإبانة : ق ١ / ٧٦٠ - ٧٦١ ، ٧٧٩ ، نقلًا عن التويجى : ٢ / ٥٩٦ -

٥٩٧ وكذلك الآجرى : الشريعة ، ص ١١٩

(٢٢٤) الشهرستاني : الملل والنحل ، ص ٨٨

(٢٢٥) الأشعرى : مقالات الإسلاميين : ٢٠٦/١ ، ابن حزم : الفصل : ٧٣/٤ .

ابن تيمية: الفتاوى : ٥٦/١٣



وهذا الذى قررره ابن بطة وأبو بكر الآجرى هو مذهب علماء السلف ، وكذلك المعتزلة .

### جـ . الإيمان عند المخالفين :

أما المخالفون لمذهب السلف ، فالإيمان عندهم ليس له هذا المعنى المتسع ، إذ استبعدوا العمل واقتصر مفهومهم للإيمان على عنصر واحد أو عنصرين فقط من هذه العناصر الثلاثة ، فعدوا بذلك من المرجئة فى الإيمان . فالجهم بن صفوان كان من غلاة المرجئة ، زعم أن الإيمان مجرد معرفة الله ، فقال : "الإيمان لا يتبعض ، أى لا ينقسم إلى عقد وقول وعمل . قال : لا يتفاضل أهله فيه ، فإيمان الأنبياء وإيمان الأمة على نمط واحد ، إذ المعارف لا تتفاضل" (٢٢٦) .

وأما الكرامية أتباع محمد بن كرام السجستاني (ت. سنة ٢٥٥) فقد سلكهم الأشعرى ضمن فرق المرجئة ، لأن الإيمان عندهم هو قول باللسان فقط ، فمن نطق بالإيمان فهو مؤمن كامل الإيمان (٢٢٧) .

وأما الأشاعرة والماتريدية فالإيمان عندهم هو التصديق بالقلب ، وقد يضيف بعضهم إليه الإقرار باللسان ، ولكنهم استبعدوا العمل من مفهوم الإيمان ، كما سيتبين فى البابين القادمين والخلاف بين السلفية وكل من الجهمية والكرامية والأشعرية والماتريدية خلاف حاد ، وسرى كيف قام ابن تيمية بالرد الشديد على الأشاعرة فى مفهومهم للإيمان . إلا أن ابن تيمية اتسم موقفه باللين والرقه حين عرض لمفهوم الإيمان لدى الإمام أبى حنيفة النعمان ، ومن المعلوم أن الإيمان عند أبى حنيفة هو إقرار باللسان وتصديق بالقلب ، ومع ذلك فقد أعلن ابن تيمية أن النزاع بين أهل السنة فى مسائل الإيمان هو نزاع لفظى ، فالقائلون بأن الإيمان قول وتصديق من الفقهاء كحماد بن أبى سليمان (شيخ أبى حنيفة) ، وهو أول من قال ذلك ، ومن تبعه من أهل الكوفة متفقون مع جميع أهل السنة على أن أصحاب الذنوب داخلون تحت الدم والوعيد (٢٢٨) .

(٢٢٦) الفتاوى : ٧ / ٣٩٧ ، الإيمان ، ص ٣٧٩ - ٣٨٠

(٢٢٧) شرح العقيدة الطحاوية : ٢ / ٤٦٢

(٢٢٨) راجع: آل عمران / ١٧٣ ، الأنفال / ٢ ، مريم / ٧٦ ، الفتح / ٤ ، التوبة /

١٢٤ ، محمد / ١٧ ، الكهف / ١٣

وأكد أيضا ابن أبي العزلى أن الخلاف بين أبي حنيفة وتلاميذه ، وبين سائر علماء السنة خلاف لفظي أو لغوي ، ذلك أن الاختلاف بين أبي حنيفة والأئمة الباقين من أهل السنة اختلاف صوري ، فإن كون أعمال الجوارح لازمة لإيمان القلب أو جزءا من الإيمان إنما هو نزاع لفظي ، لا يترتب عليه فساد الاعتقاد ، فلا خلاف بين أهل السنة جميعا في أن الله تعالى أراد من العباد القول والعمل ، ولكن هذا المطلوب من العباد : هل يشمل اسم الإيمان ، أم أن الإيمان أحدهما ، والعمل مغاير له ، لا يشمل اسم الإيمان عند أفراد بالذکر ؟ هذا محل النزاع<sup>(٢٢٩)</sup>.

وهكذا يتبين أن النزاع بين حماد بن أبي سليمان وتلميذه أبي حنيفة وأتباعهما ، وبين سائر علماء السنة نزاع لفظي ينحصر في السؤال الآتي : هل الإيمان دال على العمل بالزوم أم بالتضمن ؟ أو بقول آخر : هل العمل ثمرة الإيمان أم جزء منه ؟

### الإيمان بين الزيادة والنقصان :

تابعت الماتريدية إمامهم أبا حنيفة في القول بأن الإيمان لا يزيد ولا ينقص بينما تابع أغلب الأشاعرة الإمام الشافعي في الاعتقاد بأن الإيمان يزيد وينقص ، وممن أعلن ذلك وأثبتته عضد الدين الأيجي في كتابه المواقف والقول بزيادة الإيمان ونقصانه هو مذهب علماء السلف ، الذين استدلوا على صحة مذهبهم بكثير من الأدلة النقلية<sup>(٢٣٠)</sup> مثل قوله تعالى ﴿ وَيَزِدُّكَ اللَّهُ إِيمَانًا ﴾ (المدثر/ ٣١) ، وخصص كل من البخاري ومسلم في صحيحيهما بابا للأحاديث الواردة في زيادة الإيمان ونقصانه مثل قوله ﷺ حاكيا عن الله تعالى " اخرجوا من النار من كان في قلبه مثقال حبة من خردل من إيمان " (رواه الشيخان) ، أما الآثار عن السلف في اثبات زيادة الإيمان أكثر من أن تحصى<sup>(٢٣١)</sup>.

<sup>(٢٢٩)</sup> راجع الأجرى : الشريعة ، ص ١١١ وما بعدها

<sup>(٢٣٠)</sup> شرح العقيدة الطحاوية : ٢ / ٤٩٤ - ٤٩٨ ، وراجع أيضا ابن تيمية :

الإيمان

<sup>(٢٣١)</sup> الشهرستاني : الملل والنحل ، ص ٥٢

## الاستثناء فى الإيمان :

يعرف ابن أبى العز الاستثناء فى الإيمان بقوله " هو أن يقول الرجل : أنا مؤمن إن شاء الله ، والناس فيه على ثلاثة أقوال : طرفان ووسط ، منهم من يوجب ، ومنهم من يحرمه ، ومنهم من يجيزه باعتبار ، ويمنعه باعتبار ، وهذا أصح الأقوال ":

١ - أما من يوجب ، فالذى دفعهم إلى ذلك أن الإيمان هو ما مات الإنسان عليه ، والإنسان لا يعلم هل يموت مؤمناً أم كافراً ، وهذا مأخذ كثير من الكلاية وغيرهم ، وليس هذا قول السلف ، ثم صار إلى هذا القول طائفة غلوا فيه ، حتى صار الرجل منهم يستثنى فى كل شىء ، فيقول أحدهم : هذا ثوب إن شاء الله ! هذا حبل إن شاء الله ! فإذا قيل لهم : هذا لاشك فيه ، يقولون : نعم ، لكن إذا شاء الله أن يغيره غيره .

٢ - وأما من يحرمه ، فكل من جعل الإيمان شيئاً واحداً ، فيقول : أنا أعلم أنى مؤمن ، كما أعلم أنى تكلمت بالشهادتين ، فمن استثنى فى إيمانه ، فهو شاك فيه وسموا الذين يستثنون فى إيمانهم الشكاكة .

٣ - وأما من يجوز الاستثناء باعتبار ، ويتركه باعتبار ، فهم أسعد بالدليل من الفريقين ، وخير الأمور أوسطها ، فإن أراد المستثنى الشك فى أصل إيمانه منع من الاستثناء ، وهذا مما لا خلاف فيه ، وإن أراد أنه مؤمن الإيمان المطلق الذى يتضمن فعل كل ما أمر الله به عبده ، وترك كل ما نهاه عنه ، فإذا قال الرجل أنا مؤمن بهذا الاعتبار ، فقد شهد لنفسه أنه من الأبرار المتقين ، ومن أولياء الله المقربين ، وهذا من تركية الإنسان لنفسه ، فالاستثناء حينئذ غير جائز ، وهذا مأخذ عامة السلف الذين كانوا يستثنون<sup>(٢٢٢)</sup>.

## الإيمان والكبائر :

اختلفت الأقوال فى علاقة الإيمان بارتكاب الكبائر ، ويمكن حصرها فى ثلاثة أقوال : موقفين متطرفين ، وثالث وسط :

(٢٢٢) السابق ، ص ١٢٢



## ١ - عدم تأثير الإيمان بارتكاب الكبائر :

وهو موقف غلاة المرجئة من اتباع جهم بن صفوان الدين " يرجئون أصحاب الكبائر ، والكبيرة عندهم لا تضر مع الإيمان ... ولا يضر مع الإيمان معصية ، كما لا ينفع مع الكفر طاعة " (٢٣٣).

## ٢ - زوال الإيمان بارتكاب الكبائر :

وهو موقف كل من الخوارج والمعتزلة ، فأما الخوارج كالأزارقة فقد أجمعوا على أن من ارتكب كبيرة من الكبائر كفر كفرا ملة ، خرج به عن الإسلام جملة ، ويكون مخلدا في النار مع سائر الكفار ، واستدلوا بكفر إبليس ، وقالوا : ما ارتكب إلا كبيرة ، حيث أمر بالسجود لآدم عليه السلام فامتنع ... (٢٣٤).

وأما المعتزلة ومن تابعهم كالزيدية فإن مرتكب الكبيرة عندهم فقد الإيمان ، ولكنه لم يكفر ، فهو في منزلة بين منزلتي الإيمان والكفر ، ومصيره الخلود في النار ، إلا أنها نار أخف من تلك التي يخلد فيها الكافر .

## ٣ - وسطية أهل السنة :

### أ . حد الكبيرة وتمييزها عن الصغيرة :

اختلف العلماء في حد الكبيرة وتمييزها عن الصغيرة ، جاء عن ابن عباس أن كل شيء نهى الله عنه فهو كبيرة ، وبهذا قال الأستاذ أبو اسحق الإسفرايني ، وضعف الغزالي في " الإحياء " هذا القول .

وذهب جماهير العلماء إلى انقسام المعاصي إلى كبائر وصغائر ، وهو الصحيح ، لقوله تعالى ﴿ إِن تَجْتَنِبُوا كِبَائِرَ مَا تَنْهَوْنَ عَنْهُ نَكُفِّرْ عَنْكُمْ سَيِّئَاتِكُمْ وَنُدْخِلْكُمْ مَدْخَلًا كَرِيمًا ﴾ (النساء/ ٣١) ولقوله ﷺ : " الصلوات الخمس والجمعة إلى الجمعة كفارة لما بينهن ما لم تغش الكبائر " (رواه مسلم : كتاب الطهارة ، باب فضل الوضوء) ، وفي معناه أحاديث كثيرة.

---

(٢٣٣) محي الدين أبو زكريا أحمد بن إبراهيم بن النحاس الدمشقي (ت. سنة ٨١٤ هـ)

(هـ) : تنبيه الغافلين عن أعمال الجاهلين ، تحقيق عماد الدين عباس سعيد ،

بيروت ، دار الكتب العلمية ، وتوزيع الرئاسة العامة لهيئة الأمر بالمعروف ،

والنهي عن المنكر بالسعودية ، ١٩٨٧ ، ص ١٣١ - ١٣٥

(٢٣٤) ابن تيمية : العقيدة الواسطية ، ص ١٧

ثم اختلف العلماء فى ضبط الكبائر وحدها للتمييز عن الصغيرة :  
 فروى عن ابن عباس أنه قال : " الكبائر كل ذنب ختمه الله تعالى بنار أو  
 غضب أو لعنة أو عذاب " وروى عنه أيضا : " أنه كل ما أوجب الله عليه النار فى  
 الآخرة والحد فى الدنيا " . وقيل عن الصغيرة حدها تعاطى ما تنقص رتبته عن رتبة  
 المنصوص عليه ، أو تعاطيه على وجه دون المنصوص عليه ، ولا يستوفى معنى  
 المنصوص عليه ، فيكون صغيرة ، فتعاطيه على وجه يجمع وجهين أو وجوها فى  
 التحريم يكون كبيرة ، ومثاله : القبلة واللمس والمفاخضة : صغيرة ، ولو كان مع حليلة  
 جاره القريبة له يكون كبيرة " . وقال الشيخ أبو محمد عز الدين بن عبد السلام فى  
 كتابه " قواعد الأحكام " : " إذا أردت معرفة الفرق بين الصغيرة والكبيرة فاعرض  
 مفسدة الذنب على مفسد الكبائر المنصوص عليها ، فإن نقصت عن أقل مفسد  
 الكبائر فهي من الصغائر ، وإن ساوت أدنى مفسد الكبائر أو ربت عليها فهي من  
 الكبائر " . ومن العلماء من ذهب إلى حصر الكبائر فى عدد معين ، واختلفوا فى  
 تحديد هذا العدد ، فقليل : هي ثلاث ، وقيل : أربع ، وقيل : سبع ، وقيل : سبعون ،  
 وقيل : سبعمائة ، وذهب بعض العلماء كابى عمرو ابن الصلاح فى فتاويه ، إلى  
 أن عدد الكبائر غير محصور .

وقال بعض العلماء كالواحدى وغيره : " حد الكبيرة غير معروف ، بل ورد  
 الشرع بوصف أنواع من المعاصى بأنها كبائر ، وأنواع بأنها صغائر ، وأنواع لم توصف  
 . وهي مشتملة على صغائر وكبائر . قالوا : وهذا شبيه باخفاء ليلة القدر وساعة الجمعة  
 وساعة إجابة الدعاء بالليل واسم الله الأعظم ونحو ذلك مما خفى ... " (٢٣٥) .  
**ب . حكم مرتكب الكبيرة ومصيره :**

مرتكب الكبيرة من الأمة الإسلامية " مؤمن ناقص الإيمان ، أو مؤمن بإيمانه  
 فاسق بكبيرته ، فلا يعطى الاسم المطلق ، ولا يسلب مطلق الاسم بكبيرته " (٢٣٦) . أى لا  
 يسمى مؤمنا إيمانا كاملا مطلقا ، ولا يسلب اسم الإيمان : لأن الإيمان يزيد وينقص .  
 كما سبق بيانه . ومن ثم يجوز ذهاب بعضه وبقاء بعضه .

(٢٣٥) ابن تيمية : الفرقان بين الحق والباطل - مجموعة الرسائل

الكبرى : ٢/ ٢١ ، الإيمان ، ص ١٨٩ - ١٩٠

(٢٣٦) رسالة الاستغاثة - مجموعة الرسائل الكبرى : ١ / ٤٧٠

ولكن ما مصير مرتكب الكبيرة يوم القيامة ؟ إنه تحت المشيئة الإلهية ، فإن شاء الله عفا عنه ، وغفر له ذنوبه ، وتجاوز عن خطاياہ ، بفضلہ وجودہ ورحمته ، وإن شاء عذبه في النار دون تخليده فيها ، إذ لا يخلد في النار إلا الكافر كفرا بواحا .

والذى حمل الخوارج والمعتزلة على القطع بخلود مرتكب الكبيرة في النار هو قولهم : إن الأعمال من الإيمان ، فمن تركها فقد ترك الإيمان ، لأن الإيمان هو مجموع ما أمر الله به ورسوله ، فإذا ذهب بعضه ذهب كله ، ولم يبق منه شيء ، فيلزم تكفير أهل الذنوب كما تقوله الخوارج ، أو تخليدهم في النار وسلبهم اسم الإيمان بالكلية كما تقوله المعتزلة<sup>(٢٣٧)</sup> .

حـ . الرد على المخالفين :

أولا . الخوارج والمعتزلة :

١ - إن الأدلة النقلية على أن مرتكب الكبيرة لا يسلب اسم الإيمان بالكلية كثيرة ، منها قوله تعالى ﴿ وإن طائفتان من المؤمنين اقتتلوا فأصلحا بينهما ، فإن بغت إحداهما ... ﴾ (الحجرات/٩) ، فالخطاب موجه لطائفتين من المؤمنين ارتكبوا من الكبائر القتال والبغى ، ومع ذلك لم يخرجوا عن مسمى الإيمان . وكذلك قوله تعالى : ﴿ يا أيها الذين آمنوا كتب عليكم القصاص في القتل ﴾ إلى قوله تعالى ﴿ فمن عفو له من أخيه شيء ... ﴾ (البقرة/١٧٨) ، فأثبت الله الأخوة في الإيمان بين القاتل والمقتول . وعن أبي ذر قال : قال رسول الله ﷺ : " ما من عبد قال : لا إله إلا الله ثم مات على ذلك إلا دخل الجنة " قلت : وإن زنى وإن سرق ؟ قال ﷺ : " وإن زنى وإن سرق " ، ثم كرر أبو ذر السؤال ثلاث مرات ويجيب الرسول نفس الاجابة ، ولكنه في الأخيرة أضاف : " على رغم أنف أبي ذر " (رواه مسلم) .

٢ - ويذهب ابن تيمية إلى أن أهل السنة اتفقوا على أن نبينا ﷺ يشفع فيمن يأذن الله له بالشفاعة من أهل الكبائر من أمته ، كما تدل على ذلك الأحاديث الصحيحة ، أما الخوارج والمعتزلة فانكروا شفاعته لأهل الكبائر ، وإن لم ينكروا شفاعته للمؤمنين<sup>(٢٣٨)</sup> .

(٢٣٧) شرح الأصول الخمسة ، ص ٦٩٠

(٢٣٨) الإمام الزيدى أحمد بن سليمان وآراؤه الكلامية ، ص ١٠٠



يقول القاضى عبد الجبار المعتزلى: " الشفاعة ثابتة للمؤمنين دون الفساق من أهل الصلاة" (٢٣٩).

ويقول الإمام الزيدى أحمد بن سليمان: " فعندنا وعند المعتزلة أن الشفاعة للتائبين ، وقد تكون أيضا فى الدرجات والزيادات" (٢٤٠).

ويورد ابن خزيمة من الأحاديث الصحيحة ما يثبت شفاعة النبى ﷺ وشفاعة بعض أمته ممن قد أوبقتهم خطاياهم وذنوبهم ، فأدخلوا النار ، ليخرجوا منها بعد ما قد عذبوا فيها ، بقدر ذنوبهم وخطاياهم التى لم يغفرها الله لهم ، ولم يتجاوز لهم عنها بتفضله وجوده (٢٤١). ويبين أن للنبي ﷺ شفاعات متعددة يوم القيامة ، واحدة بعد أخرى ، فيظل يشفع مرة بعد مرة ، حتى يقول الله للملائكة: " اخرجوا لمحمد ﷺ من كان فى قلبه مثقال حبة من خردل من إيمان" (٢٤٢)، أو "مثقال ذرة من إيمان" (ورد بروايات مختلفة) .

وهكذا فإن من قضى الله تعالى اخراجهم من النار من أهل التوحيد بالشفاعة ، يتفاوتون فيما بينهم فى البقاء فى النار ، فقد يمكث بعضهم فى النار حتى يصيرون فيها فحما ، ثم يؤذن بعد ذلك فى الشفاعة ، فيجىء بهم ، ويلقون على أنهار الجنة ، فيقال : يا أهل الجنة ، أفيضوا عليهم ، فيصب عليهم ماء الحياة ، فينبتون كما تنبت الحبة فى السيل ، فيسميهم أهل الجنة "الجهميين" فيسألون الله أن يمحي عنهم ذلك الاسم ، فيمحوه عنهم (٢٤٣).

٣ - ويستند الخوارج والمعتزلة إلى بعض الأدلة النقلية التى يظنون أنها تفيد تخليد أهل الكبائر فى النار ، مثال ذلك:

---

(٢٣٩) التوحيد ، ص ٢٤١

(٢٤٠) السابق ، ص ٣٠٤

(٢٤١) السابق ، ص ٢٧٩ - ٢٨٩

(٢٤٢) وسنعرض لآيات أخرى يستند إليها الإباضية فى تخليد أهل الكبائر فى النار ،

فى القسم الثانى من هذا الكتاب إن شاء الله

(٢٤٣) التوحيد ، ص ٣٦٧ - ٣٦٨

\* قوله تعالى: ﴿ بَلَدٌ مِّنْ كَسْبٍ سَيِّئَةٍ ، وَأَحَاطَتْ بِهِ خَطِيئَتُهُ ، فَأُولَٰئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ ﴾ (البقرة / ٨١) ، ولكن يبين ابن كثير أن هذه الآية تتضمن الرد على بنى إسرائيل المشركين الذين قالوا : إن النار لن تمسهم سوى أيام معدودة.

\* وقوله تعالى ﴿ وَمَن يَقْتُلْ مُؤْمِنًا مَّتَعَمِدًا فِجْزَآؤُهُ جَهَنَّمُ خَالِدًا فِيهَا ﴾ (النساء/٩٣) ولكن الخلود هنا للقاتل المتعمد المستحل للقتل ، فهو كافر بالاجماع<sup>(٢٤٤)</sup>. كما يستشهد الخوارج والمعتزلة ببعض الأحاديث الصحيحة التي يظنون أنها تؤيد مذهبهم تلك الأحاديث التي تصرح بأن من فعل كذا وكذا من المعاصي حرم الله عليه الجنة ، مثال ذلك قول النبي ﷺ : " لا يدخل الجنة منان ، ولا عاق ، ولا مدن خمر " (رواه النسائي) ، ويبين ابن خزيمة أن هذه الأحاديث ينبغي أن تفهم على أحد معنيين :

أحدهما : لا يدخل الجنة ، أى بعض الجنان ، إذ أن النبي ﷺ قد أعلم أنها جنان من جنة ، واسم الجنة واقع على كل جنة منها ، وهكذا يكون المراد : لا يدخل بعض الجنان التي هي أعلى وأشرف وأنبل وأكثر نعيما وسرورا وبهجة ، لا أنه أراد : لا يدخل شيء من تلك الجنان .

وأما المعنى الثانى : فهو أن كل وعيد فى الكتاب والسنة لأهل التوحيد ، إنما هو مشروط بإلا أن يشاء الله أن يغفر ويصفح ويتكرم ويتفضل ، فإذا شاء فلا يعذب على ارتكاب الخطيئة لقوله تعالى ﴿ إِنْ أَرَادَ اللَّهُ بِالنَّفْسِ الضَّلَالَةَ فَلَا يَفْعَلُ شَيْئًا ﴾ (النساء/٤٨) ، وهكذا يكون المراد فى المعنى الثانى أن مرتكب الكبيرة ، إن لم يغفر له الله ، فإنه لن يدخل الجنة ابتداء ، بل يعذب بقدر ذنبه ، ثم يدخلها<sup>(٢٤٥)</sup>.

٤ - فإذا ثبت أن المؤمن المرتكب للكبائر يجوز أن يدخل النار ، فهل سيعذب مع سائر الكفار كما يدعى الخوارج الذين يكفرون أصحاب الكبائر ؟ يقول ابن خزيمة : " ومحال أن يكون المؤمن الموحد لله ﷻ قلبه ولسانه ، المطيع لخالقه

(٢٤٤) السابق ، ص ٣٥٤ - ٣٥٥

(٢٤٥) ابن تيمية : الإيمان ، ص ٢٤٦

فى أكثر ما فرض الله عليه ... المنتهى عن أكثر المعاصى ، وإن ارتكب بعض المعاصى والحوبات ، فى قسم من كفر بالله ودعا معه آلهة ... محال أن يجتمع هذا فى درجة واحدة من النار" (٢٤٦).

٥ - أجمعت الأمة على أن من يرتكب كبيرة كشرب الخمر أو الزنى أو السرقة أو نحوها لا يعد كافرا مرتدا يجب قتله ، فإن لمرتكبى الكبائر عقوبات غير عقوبة المرتد عن الإسلام كجلد القاذف والزانى غير المحصن وقطع يد السارق ، فلو كانوا مرتدين لوجب قتلهم (٢٤٧)، كما أجمعت الأمة على أن مرتكب الكبيرة الذى يموت من غير توبة يرث أهله فيه ، ويصلى عليه ، ويطلب له فى الدعاء الاستغفار ، ويدفن فى مقابر المسلمين ، وهذا ما لا يجوز على غير المؤمن أو المرتد الذى يقتل .

ولهذا يجب الاحتراز من تكفير المسلمين بالذنوب والخطايا ، لأنها أول بدعة ظهرت فى الإسلام على أيدي الخوارج ، فكفروا المسلمين واستحلوا دماءهم وأموالهم (٢٤٨).

### ثانيا . غلاة المرجئة :

زعمت الجهمية أن الإيمان مجرد معرفة الله ، فمن عرفه دخل الجنة ابتداء ، ولو ارتكبت جميع الكبائر ، واستندوا فى تقرير ذلك على أن الشخص الواحد لا يمكن أن يدخل الجنة والنار معا ، فإذا دخل إحداهما لا يدخل الأخرى ، وعلى هذا قالوا : إن أهل الذنوب يدخلون الجنة ، ولا يدخلون النار أبته ، لأنه لا يدخل النار إلا الكفار فحسب ، واحتجوا بقوله تعالى ﴿ فَأَنذَرْتُكُمْ نَارًا تَلَظَّى لَا يَصْلَاهَا إِلَّا الْأَشْقَى الَّذِي كَذَّبَ وَتَوَلَّى ﴾ (الليل / ١٤-١٦) قالوا : إن الله فى هذه الآيات حصر الصلى بالنار على الكافرين وحدهم ، فيكون كل من توعدده الله بالنار إنما هو من فريق الكافرين لا غيرهم (٢٤٩).

ولقد سبق أن أبطالنا الزعم بأن الإيمان يقتصر على المعرفة وحدها ، ولا يتفاضل أهله فيه ، أما الاحتجاج بالآيات السابقة ، فهو استدلال غير صحيح ، ويمكن الرد عليه ، كما يلى :

(٢٤٦) ابن تيمية : الفرقان بين الحق والباطل - مجموعة الرسائل الكبرى : ٢ / ٢١

(٢٤٧) ابن حزم : الفصل : ٤ / ٤٧

(٢٤٨) راجع سورة الأنفال / ١٥ - ١٦

(٢٤٩) التوحيد ، ص ٣٥٤ - ٣٥٥



١ - حقا لقد دلت هذه الآيات على عذاب الكافرين فى النار ، بيد أن هذا لا يدل على أن جميع المؤمنين لن يدخلوا النار ، فلا يمنع ذلك ما يحدث لبعض المؤمنين من دخولهم النار بسبب ما ارتكبوه من ذنوب كقوله تعالى ﴿ إن الذين يأكلون أموال اليتامى ظلما إنما يأكلون فى بطونهم نارا وسيصلون سعيرا ﴾ (النساء/ ١٠) ، ونحو ذلك<sup>(٢٥٠)</sup> من الآيات التى فيها وعيد بالنار للمؤمنين الذين يرتكبون الكبائر .

٢ - الصلى الذى أثبتته الله تعالى للكافرين ، ونفاه عن غيرهم إنما هو صلى الخلود فى النار كما جاءت بذلك نصوص أخرى تثبت صلى الكافرين وخلودهم فى النار ، وقد أشرنا من قبل إلى أن فى السنن ما يدل على أنه بعد الدخول فى النار ، يخرج منها من كان فى قلبه مثقال ذرة من الإيمان .

٣ - إن النار الواردة فى آيات الصلى بالنار خاصة بالكافرين وحدهم دون سواهم ، فلا يدخلها غيرهم ، وهذا لا يمنع وجود نار أخرى يعذب فيها أرباب الذنوب من أهل القبلة بقدر ذنوبهم ، وقد أشرنا . فيما سبق . إلى قول ابن خزيمة : لا يجتمع الكافرون والمؤمنون ممن ارتكبوا الكبائر فى الآخرة فى مكان واحد<sup>(٢٥١)</sup> .

٤ - ويلزم على مذهب القائلين بأن الإيمان هو المعرفة لوازم باطلة ، منها ما يذكره ابن بطة ، أن يكون إبراهيم الخليل وموسى الكليم هما وإبليس فى الإيمان سواء ، لأن إبليس عارف بالله حيث قال : ﴿ رب بما أغويتنى ﴾ (الحجر/ ٣٩) ، وقال ﴿ رب فأنظرنى ﴾ (الحجر/ ٣٦) ، ويلزم أيضا على هذا المذهب أن يكون من آمن بالنبي ﷺ من أصحابه وأهل بيته ، ومن جاهد وهاجر إليه ، هم ومن كذبوه وحاربوه سواء ، لأن غالب قريش كانت تعرف أن الله هو الخالق لقوله تعالى ﴿ ولئن سألتهم من خلق السموات والأرض ليقولن خلقهن العزيز العليم ﴾ (الزخرف/ ٩)<sup>(٢٥٢)</sup> .

(٢٥٠) الإبانة : ق ١ / ٨٩٣ - ٨٩٥ ، نقلا عن التويرى : ٢ / ٦١٨

(٢٥١) أبو الحسن على بن محمد الماوردى (ت ٤٥٠ هـ) : الأحكام السلطانية

والولايات الدينية . بيروت ، دار الكاتب العربى ، بدون تاريخ ، ص ٢٩

(٢٥٢) الإبانة : ق ٢ ، ١ / ٢٤٤ - ٢٤٦ ، نقلا عن التويرى : ٢ / ٦٥٤

## المبحث الثاني عشر الإمامة

ملهيّنذ :

تعد مسألة الإمامة عند السلف إحدى المسائل الفقهية ، أى لا تدخل فى مسائل أصول الدين ، ولكن الفرق المخالفة كالشيعة جعلتها من أهم أركان الدين ، كما كانت مسألة الإمامة سببا فى مروق الخوارج وظهورهم ، وجعلها المتكلمون كعضد الدين الإيجى فى كتابه المواقف أحد موضوعات علم الكلام ، فمن أجل التصدى لآراء المخالفين عالج كثير من علماء السلف مسألة الإمامة ضمن مسائل أصول الدين .

ويمكن معالجة هذه المسألة فى آخر مباحث أصول الدين كتتمة لها ، على نحو ما نضعها الآن ، كما يمكن معالجتها عقب الكلام عن النبوة ، من حيث أن " الإمامة موضوعة لخلافة النبوة فى حراسة الدين والدنيا" (٢٥٣).

وكانت مشكلة الإمامة أول المشكلات التى حدث حولها الخلاف بعد وفاة الرسول ﷺ وقبل أن يتم دفنه ، واشتد الخلاف حولها حتى بلغ توجه فى عهد رابع الخلفاء الراشدين ، حيث اقتتل المسلمون لأول مرة ، فكانت الفتنة الكبرى ، وانقسم الناس بانقسام الصحابة رضي الله عنهم ، وظهرت الشيعة التى كفرت بالخلفاء الثلاثة الأول ومن تابعهم من الصحابة ، بينما كفرت الخوارج عليا وأتباعه بعد التحكيم ، كما كفرت أيضا معاوية ومن ناصره من الصحابة .

فما موقف أهل السنة من تلك الخلافات التى حدثت بين الصحابة ؟

موقف السلفية من الصحابة :

يقول ابن بطة : " ... وكذلك أمر الصحابة . رحمة الله عليهم . فأمرهم على وجهين : أحدهما : فرض علينا علمه والعمل به ، والآخر : واجب علينا الإمساك عنه ، وترك المسألة والبحث والتنقيب عنه : فأما الواجب علينا عمله والعلم به ، فهو ما أنزله

(٢٥٣) مخطوط مختصر العقيدة . ل ٧ ب ، نقلا عن التويعرى : ٢ / ٦٦٢

الله في كتابه من وصفهم ، وما ذكره من عظيم أقدارهم ، وعلو شرفهم ، ومحل رتبهم ، وما أمرنا به من الاتباع لهم بإحسان مع الاستغفار لهم ، وعلم ما جاءت به السنة من فضائلهم ومناقبهم ...

وأما ما يجب علينا تركه ، وفرض علينا الإمساك عنه ، وحرم علينا الفحص والتنقيب عنه . هو النظر فيما شجر بينهم ، والخلق الذي كان جرى منهم ، لأنه أمر مشتبّه ، ونرجى الشبهة إلى الله ، ولا نميل مع بعضهم على بعض ، ولا نظلم أحدا منهم ، ولا نخرج أحدا منهم من الإيمان ، ولا نجعل بعضهم على بعض حجة في سب بعضهم لبعض ، ولا نسب أحدا لسبه صاحبه ، ولا نقبض بأحد منهم في شيء جرى منه على صاحبه ...<sup>(٢٥٤)</sup> ، وفي موضع آخر يعلل ابن بطة النهي عن ترك التحامل على الصحابة " لأنهم إنما فعلوا ما فعلوا باجتهاد سائغ ، يثابون عليه ، فلمصيبهم أجران ، ولمخطئهم أجر واحد "<sup>(٢٥٥)</sup>.

هكذا عبر ابن بطة عن موقف علماء السلف مما شجر بين الصحابة ، وهو موقف " أرجاء أمر الصحابة " ، وقد اقتدوا في موقفهم هذا بموقف طائفة من الصحابة الذين امتنعوا عن المشاركة في أحداث الفتنة الكبرى ، فلم ينحازوا إلى أحد المعسكرين ، بل وقفوا على الحياد ، وكانت هذه الطائفة من الصحابة فريقين : أحدهما : اعتزلوا الفتنة ، واعتصموا بالصمت ، وآثروا البقاء في بيوتهم ، وتمسكوا في موقفهم بحديث رواه أبو بكر عن النبي ﷺ قال : " ستكون فتن ، القاعد فيها خير من الماشي ، والماشي فيها خير من الساعي ، ألا فإذا نزلت أو وقعت ، فمن كان له إبل فليلق بابل ، ومن كانت له غنم فليلق بغنمه ، ومن كانت له أرض فليلق بأرضه . قالوا : يا رسول الله : من لم تكن له إبل ولا غنم ولا أرض ؟ قال : يعمد إلى سيفه ، فيدق على حده بحجر ، ثم لينج إن استطاع النجاة " (رواه مسلم في كتاب الفتن ، ورواه أبو داود وأحمد والحاكم وغيرهم) .

<sup>(٢٥٤)</sup> راجع أحمد أمين : فجر الإسلام ، وكذلك محمد العبد العزيز العلي اللحام : المرجنة وموقف أهل السنة منهم . رسالة ماجستير قدمت لقسم العقيدة والمذاهب المعاصرة بكلية أصول الدين جامعة الإمام محمد بن سعود

<sup>(٢٥٥)</sup> يقول أستاذنا الدكتور أحمد صبحي : " نسبت إلى النظام آراء تتسق مع

عقائد الشيعة " (في علم الكلام ، ص ٢٨٤)



وأما الفريق الآخر من الصحابة الذين أرجأوا الحكم على أطراف النزاع ، فيقول عنهم ابن عساکر في تاريخه : " إنهم الشكاک الذين شكوا ، وكانوا في المغازی ، فلما قدموا المدينة ، بعد قتل عثمان ، وكان عهدهم بالناس وأمرهم واحداً ، ليس بينهم اختلاف ، فقالوا : تركناكم وأمرکم واحداً ، ليس بينکم اختلاف ، وقد منّا علیکم وأنتم مختلفون ، فبعضکم يقول : قتل عثمان ظلماً ، وكان أولى بالعدل وأصحابه ، وبعضکم يقول : كان علی أولى بالحق وأصحابه . کلهم ثقة ، کلهم عندنا مصدق ، فنحن لا نتبرأ منهما ، ولا نلعنهما ، ولا نشهد عليهما ، ونرجئ أمرهما إلى الله ، حتى يكون الله هو الذي يحکم بينهما" (٢٥٦).

### التفضيل بين الخلفاء الأربعة :

هذه من المسائل التي وقع الخلاف حولها ، فقد أشرنا إلى تكفير الخوارج على بعد التحكيم ، كما طعنوا في خلافة عثمان ، واثنوا على الخليفين الأولين أما الشيعة فلا يعترفون إلا بإمامة علي .

وأما المعتزلة فقد بين موقفهم من هذه المسألة أحد رجالهم ، وهو ابن أبي الحديد في صدر كلامه في شرح نهج البلاغة ، إذ يقول : " اتفق شيوخنا كافة . رحمهم الله . المتقدمون منهم والمتأخرون ، والبصريون والبغداديون على أن بيعة أبي بكر الصديق صحيحة شرعية ، وأنها لم تكن عن نص ، وإنما كانت بالاختيار الذي ثبت بالاجماع وبغير الاجماع كونه طريقاً إلى الإمامة .

واختلفوا في (التفضيل) ، فقال قدماء البصريين كأبي عثمان عمرو بن عبيد ، وأبي اسحق إبراهيم ابن سيار النظام (٢٥٧) ، وأبي عثمان عمرو بن بحر الجاحظ (٢٥٨) ، وأبي معن ثمامة بن أشرس... وجماعة غيرهم أن أبا بكر أفضل من علي عليه السلام ، وهؤلاء يجعلون ترتيب الأربعة في الفضل كترتيبهم في الخلافة .

وقال البغداديون قاطبة : قدماءهم ومتأخروهم كأبي سهل بشر بن المعتمر وأبي موسى عيسى بن صبيح وأبي عبد الله جعفر بن مبشر ، وأبي جعفر

(٢٥٦) راجع كتابه " العثمانية " حيث مال إلى تفضيل أبي بكر

(٢٥٧) ذكر صاحب شرح نهج البلاغة (١٥٩/٤) أن أبا جعفر الاسكافي (ت ٢٤٠

هـ) نقض كتاب العثمانية للجاحظ في حياته

(٢٥٨) ابن أبي الحديد (ت ٦٥٥ هـ) : شرح نهج البلاغة : ١ / ٣ وما بعدها

الاستأفى<sup>(٢٥٩)</sup>... أن عليا عليه السلام أفضل من أبي بكر ، وإلى هذا المذهب ذهب من البصريين أبو علي محمد بن عبد الوهاب الجبائي أخيرا ... (وغيره من البصريين) ... وأما نحن فنذهب إلى ما يذهب إليه شيوخنا البغداديون من تفضيله عليه السلام...<sup>(٢٦٠)</sup>.

أما أهل السنة فقد أجمعوا على أن ترتيب الخلفاء في الفضل كترتيبهم في الخلافة ، ولكن " اختلف أهل السنة في خلافة الصديق عليه السلام : هل كانت بالنص أو بالاختيار ؟ " وقدم ابن أبي العز أدلة على اثباتها بالنص ، أرى . شخصا . أنها جميعا لا تدل على أن خلافة أبي بكر كانت بالنص ، فمثلا من هذه الأدلة ما رواه الشيخان وغيرهما أن امرأة أتت النبي صلى الله عليه وسلم فأمرها أن ترجع إليه ، قالت : أرأيت إن جئت فلم أجذك ؟ كأنها تريد الموت ، قال : " إن لم تجدني فأتى أبا بكر " ثم يعقب ابن أبي العز على هذه الرواية فيقول : " وذلك نص على إمامته "<sup>(٢٦١)</sup>.

فمن المعروف أن الرسول صلى الله عليه وسلم قد بين لأئمة كل أصول الدين وفروعه بيانا كاملا صريحا فهل من المعقول ألا نجد في أقواله نصا صريحا في اثبات الخلافة من بعده لأبي بكر لو أن خلافته كانت بالنص ؟ إن قول من قال من أهل السنة بأن خلافة أبي بكر كانت بالنص هو على الأرجح كان بمثابة ردة فعل لقول الشيعة بأن خلافة علي كانت بالنص .

وسيتبين لنا فيما يلي أن أهل السنة يجمعون على أن الإمامة . بصفة عامة . تكون بالاختبار ، وللاختيار شروط معينة .

وجوب نصب الإمام :

---

<sup>(٢٥٩)</sup> شرح العقيدة الطحاوية : ٢ / ٦٩٨ وما بعدها

<sup>(٢٦٠)</sup> الماوردي : الأحكام السلطانية ، ص ٢٩

<sup>(٢٦١)</sup> الشهرستاني : الملل والنحل ، ص ١٢٧

عقد الإمامة لمن يقوم بها في الأمة واجب بالاجماع ، وإن شد عنهم أبو بكر الأصم<sup>(٢٦٢)</sup> من المعتزلة ، ومن الخوارج فرقة النجدات التي " أجمعت على أنه لا حاجة للناس إلى إمام قط ، وإنما عليهم أن يتناصفوا فيما بينهم ... " <sup>(٢٦٣)</sup>.

أما القاضي أبو يعلى<sup>(٢٦٤)</sup> . الذي يمثل التيار السلفي . فيقول : " نصب الإمام واجبة ، وقد قال أحمد (ابن حنبل) ... : الفتنة إذا لم يكن إمام يقوم بأمر الناس . والوجه فيه : أن الصحابة لما اختلفوا في السقيفة . فقالت الأنصار : منا أمير ومنكم أمير ، ودفعهم أبو بكر وعمر رضي الله عنهما ، وقالوا : إن العرب لا تدين إلا لهذا الحي من قريش ، ورووا في ذلك أخبارا ، فلولا أن الإمامة واجبة لما ساغت تلك المحاورة والمناظرة عليها ، ولقال قائل : ليست بواجبة لا في قريش ولا في غيرهم <sup>(٢٦٥)</sup> .

### طريق وجوبها : العقل أم الشرع ؟

اختلف في طريق وجوب الإمامة " هل وجبت بالعقل أو بالشرع ؟ فقالت طائفة (ومنهم المعتزلة) : وجبت بالعقل ، لما في طباع العقلاء من التسليم لرؤسائهم بمنعهم من التظالم ... وقالت طائفة أخرى : بل وجبت بالشرع دون العقل ، لأن الإمام يقوم بأمور شرعية قد كان مجوزا في العقل أن لا يرد التعبد بها ... <sup>(٢٦٦)</sup> . والقول الثاني هو مذهب علماء السلف ، فيقول أبو يعلى : " وطريق وجوبها السمع لا العقل ... وأن العقل لا يعلم به فرض شيء ولا إباحته ، ولا تحليل شيء ولا تحريمه .

---

<sup>(٢٦٢)</sup> هو القاضي أبو يعلى محمد بن الحسين الفراء الحنبلي ، المتوفى سنة

٤٥٨ هـ ، وله كتاب بنفس عنوان كتاب معاصره أبي الحسن المساوردي

(ج ٤٥٠ هـ) أعنى الأحكام السلطانية

<sup>(٢٦٣)</sup> أبو يعلى : الأحكام السلطانية ، ص ١٩ . دار

"الوطن" ، بدون تاريخ ، ص ١٩

<sup>(٢٦٤)</sup> مساوردي : الأحكام السلطانية ، ص ٢٩ - ٣٠

<sup>(٢٦٥)</sup> أبو يعلى : الأحكام السلطانية ، ص ١٩

<sup>(٢٦٦)</sup> نفس الصفحة



وهي فرض على الكفاية ، يخاطب بها طائفتان من الناس ، إحداهما : أهل الاجتهاد حتى يختاروا ، والثانية : من يوجد فيه شرائط الإمامة حتى ينتصب أحدهم للإمامة<sup>(٢٦٧)</sup>.

### شروط أهل الاختيار :

أما أهل الاختيار فيعتبر فيهم ثلاثة شروط : أحدها العدالة ، والثاني : العلم الذي يتوصل به إلى معرفة من يستحق الإمامة ، والثالث : أن يكون من أهل الرأي والتدبير المؤدبين إلى اختيار من هو للإمامة أصلح ...<sup>(٢٦٨)</sup>.

### شروط أهل الإمامة :

" وأما أهل الإمامة فيعتبر فيهم أربعة شروط : أحدها : أن يكون قرشياً من الصميم<sup>(٢٦٩)</sup> ... والثاني : أن يكون على صفة من يصلح أن يكون قاضياً من الحرية ، والبلوغ ، والعقل ، والعلم ، والعدالة ، والثالث : أن يكون قيماً بأمر الحرب والسياسة وإقامة الحدود ، لا تلحقه رأفة في ذلك ، والذب عن الأمة ، الرابع : أن يكون من أفضلهم في العلم والدين<sup>(٢٧٠)</sup> وإذا وجدت هذه الصفات حالة العقد ، ثم عدمت بعد العقد نظرت ، فإن كان جرحاً في عدالته وهو الفسق ، فإنه لا يمنع من استدامة الإمامة ، سواء كان متعلقاً بأفعال الجوارح ، وهو ارتكاب المحظورات ، واقدامه على المنكرات اتباعاً لشهوته ، أو كان متعلقاً بالاعتقاد ، وهو المتأول لشبهة تعرض يذهب فيها إلى خلاف الحق ...<sup>(٢٧١)</sup>.

وإذا كان الحادث على بدنه ، فينظر ، فإن كان زوال العقل ، نظرفيه ، فإن كان عارضاً مرجواً زواله كالإغماء ، فهذا لا يمنع عقدها ولا استدامتها ، لأنه مرض

---

(٢٦٧) لا يشترط في الإمامة القرشية لدى الخوارج والمعتزلة

(٢٦٨) السابق ، ص ٢٠ ، أي يجوز إمامة المفضول مع وجود الأفضل

(٢٦٩) السابق ، ص ٢٠

(٢٧٠) السابق ، ص ٢١ - ٢٢

(٢٧١) راجع ابن تيمية : منهاج السنة النبوية ، ط . القاهرة ، دار العروبة ،

قليل اللبث ... وإن كان لازماً لا يرجى زواله ، كالجنون والخبل ، فينظر ، فإن كان مطبقاً لا يتخلله أفاقة ، فهذا يمنع الابتداء والاستدامة ...".

ويستعرض أبو يعلى بالتفصيل الآفات البدنية وتأثيرها في ابتداء عقد الإمامة أو استدامتها ، ويستخلص من كلامه إلى أن الآفة إذا كانت عظيمة تحول دون القدرة على تحمل أعباء الإمامة كالعمى أو الصمم أو الخرس أو فقد الأطراف ونحو ذلك من الآفات فإنها تمنع الإمامة أو استدامتها . أما إذا كانت الآفة لا تحول دون القيام بواجبات الإمامة كضعف البصر فلا تحول مثل تلك الآفات دون عقد الإمامة ودوامها<sup>(٢٧٢)</sup>.

### حكم الخروج على الإمام الجائر :

أوجبت بعض الفرق الخروج على الإمام إذا كان ظالماً أو فاسقاً ، ومن هذه الفرق الخوارج والمعتزلة والزيدية .

أما علماء السلف فقد أوجبوا طاعة الإمام ولو كان جائراً فاسقاً أو حتى صاحب بدعة في عقيدته ، لما يترتب على الثورة على الحكام من فتن ومحن واضطراب وفساد ، وقد استندوا<sup>(٢٧٣)</sup> في ذلك إلى كثير من الأدلة الشرعية الصريحة، ومنها ما يلي :

\* قوله تعالى ﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ ﴾ (النساء/٥٩)

\* وعن أنس بن مالك عن الرسول ﷺ أنه قال : " اسمعوا وأطيعوا وإن استعمل عليكم عبد حبشي كان رأسه زبيبة " (رواه البخاري في كتاب الأحكام باب السمع والطاعة للإمام) .

\* وعن أبي هريرة عن الرسول ﷺ أنه قال : " من أطاعني فقد أطاع الله ، ومن عصاني فقد عصى الله ، ومن أطاع أميري فقد أطاعني ، ومن عصى أميري فقد عصاني " (البخاري : كتاب الأحكام . ومسلم : كتاب الإمارة) .

(٢٧٢) أبو يعلى : طبقات الحنابلة . بيروت . دار المعرفة للطباعة والنشر : ١/ ٢٤٤

(٢٧٣) الشرح والإبانة . ص ٢٧٦ - ٢٨١ ، نقلاً عن التوجيهي : ٢ / ٦٨٦

\* وعن ابن عباس عن الرسول ﷺ أنه قال : " من رأى من أميره شيئا يكرهه فليصبر ، فإنه ليس أحد يفارق الجماعة شبرا فيموت إلا ميتة جاهلية " (البخارى كتاب الأحكام ومسلم كتاب الإمامة) .

\* وعن عوف بن مالك عن الرسول ﷺ أنه قال : " خيار أئمتكم الذين تحبونهم ويحبونكم ، ويصلون عليكم وتصلون عليهم ، وشرار أئمتكم الذين تبغضونهم ويبغضونكم ، وتلعنونهم ويلعنونكم " ، قيل : يا رسول الله أفلا نناذبهم بالسيف ؟ فقال : " لا ، ما أقاموا فيكم الصلاة ، وإذا رأيتم من ولائكم شيئا تكرهونه فاكرهوا عمله ، ولا تنزعوا يدا من طاعة " (البخارى كتاب الفتن ومسلم كتاب الإمامة) .  
وبناء على هذه الأدلة النقلية وغيرها قرر علماء السلف مذهبهم فى أقوال كثيرة ، منها :

ما يروى عن أحمد بن حنبل أنه قال : " ومن خرج على إمام من أئمة المسلمين ، وقد كان الناس اجتمعوا عليه ، وأقروا له بالخلافة بأى وجه كان : بالرضا أو الغلبة ، فقد شق هذا الخارج عصا المسلمين ، وخالف الآثار عن رسول الله ﷺ ، فإن مات الخارج مات ميتة الجاهلية ، ولا يحل قتال السلطان ، ولا الخروج عليه لأحد من الناس ، فمن فعل ذلك فهو مبتدع على غير السنة والطريق " (٢٧٤) .  
ويقول ابن بطة : " ولا تخرج بالسيف على الأئمة ، وإن ظلموا ... وقد أجمعت العلماء من أهل الفقه والعلم والنسك والعباد والزهاد ، من أول هذه الأمة إلى وقتنا هذا ، أن صلاة الجمعة والعيدىن ، ومنى وعرفات ، والغزو ، والجهاد ، مع كل أمير بر وفاجر ، واعطاءهم الخراج ... والسمع والطاعة لمن ولوه ، وإن كان عبدا حبشيا ، إلا فى معصية الله ﷻ ، فليس لمخلوق فيها طاعة ... " ، ثم ذكر وجوب مناصحتهم (٢٧٥) .

ويقول ابن تيمية : " إن مجرد وجود البغى من إمام أو طائفة لا يوجب قتالهم ، بل لا يبيحه ، بل من الأصول التى دلت عليها النصوص أن الإمام الجائر الظالم ، يؤمر الناس بالصبر على جورهِ وظلمهِ وبغيه ، ولا يقاتلونه ، كما أمر النبى ﷺ

---

(٢٧١) الاستقامة ، تحقيق د. محمد رشاد سالم . الرياض ، جامعة الإمام محمد بن

سعود ، ١٩٨٣ : ١ / ٣٢

(٢٧٥) السابق : ١ / ٣٤



بذلك في غير حديث ، فلم ياذن في دفع البغى مطلقا بالقتال ، بل إذا كانت فيه فتنة نهى عن دفع البغى به ، وأمر بالصبر ... (٢٧٦).

فلهذا نهى النبي ﷺ عن قتال الأنمة ، إذا كان فيهم ظلم . لأن قتالهم فيه فساد أعظم من فساد ظلمهم .... ويتطرق ابن تيمية إلى الحديث عن قتال اللصوص ، ويبين أنه ليس قتال فتنة ، ثم يقول : " بخلاف قتال ولاة الأمور ، فإن فيه فتنة وشرًا عما أعظم من ظلمهم ، فالمشروع فيه الصبر " .

# الباب الثانى

## الأشعرية

الفصل الأول: الأشعرى والأشاعرة

الفصل الثانى: منهجه —

الفصل الثالث: مذهبه —





# الفصل الأول

## الأشعري و الأشاعرة

- ١ - أبو الحسن الأشعري ( ٢٦٠ - ٣٢٤ هـ )
- ٢ - أبو بكر الباقلاني ( ٣٣٨ - ٤٠٣ هـ )
- ٣ - عبد القاهر البغدادي ( ؟ - ٤٢٩ هـ )
- ٤ - أبو بكر البيهقي ( ٣٨٤ - ٤٥٨ هـ )
- ٥ - عبد الكريم القشيري ( ٣٧٥ - ٤٦٥ هـ )
- ٦ - أبو المعالي الجويني ( ٤١٩ - ٤٧٨ هـ )
- ٧ - أبو حامد الغزالي ( ٤٥٠ - ٥٠٥ هـ )
- ٨ - فخر الدين الرازي ( ٥٤٤ - ٦٠٦ هـ )
- ٩ - أبو الحسن الآمدي ( ٥٥١ - ٦٣١ هـ )
- ١٠ - عز الدين بن عبد السلام ( ٥٧٧ - ٦٦٠ هـ )
- ١١ - ناصر الدين البيضاوي ( ؟ - حوالي ٦٨٥ هـ )
- ١٢ - عضد الدين الإيجي ( ٦٨٠ - ٧٥٦ هـ )



## ١ - أبو الحسن الأشعري

(٢٦٠ - ٣٢٤ هـ)

### نشأته:

هو<sup>(١)</sup>: علي بن إسماعيل بن أبي بشر ... الأشعري ، وكنيته أبو الحسن ، ويرجع نسبه إلى الصحابي الجليل أبي موسى الأشعري ، وقد هاجمه الحسن بن علي الأهوازي (ت. سنة ٤٤٦) في كتاب أفرد له هذا الهجوم بعنوان "مثالب ابن أبي بشر" ، وطعن في صحة نسبه إلى أبي موسى الأشعري ، فقام ابن عساكر بالدفاع عنه في كتابه "تبين كذب المفترى فيما نسب إلى الإمام أبي الحسن الأشعري". ذكر

---

(١) من مصادر ترجمته : الفهرست لابن النديم ، ص ٢٥٧ ، تاريخ بغداد للخطيب البغدادي : ٣٤٦/١١ ، الأنساب للسمعاني : ٢٦٦/١ ، المنتظم في تاريخ الملوك والأمم لأبن الجوزي : ٣٢٢/٦ ، وفيات الأعيان لابن خلكان : ٨٥/٣ ، الكامل في التاريخ : ٣٩٢/٨ ، سير أعلام النبلاء : ٨٥/١٥ ، الجواهر المضوية في طبقات الحنفية لابن أبي الوفاء : ٣٥٣/١ ، ٢٤٧/٢ ، طبقات الشافعية لابن قاضي شهاب : ٨١/١ ، طبقات الشافعية الكبرى للسبكي : ٣٤٧/٣ ، العبر في خبر من غير للذهبي : ٢٠٢/٢ ، البداية والنهاية لابن كثير : ١١ / ١٨٧ ، ٢٠٤ ، ٢٠٦ ، الخطط للمقريزي : ٣٥٩/٢ ، النجوم الزاهرة لابن تغري بردي : ٣٠٣/٣ ، اتحاف السادة المتقين لشرح أحياء علوم الدين لمرتضى الزبيدي : ٣/٢ ، تنمة المختصر لابن الوردي : ٤٠٩/١ ، دائرة المعارف الإسلامية : ٢١٨/٢ ، الأعلام للزركلي : ٦٩/٥ ، برکلمان : ٣٨/٤ ، سزكين م ١ : ٣٥/٤ ، الأشعري لحمودة غرابية ، مذاهب الإسلاميين للدكتور عبدالرحمن بدوي : ٤٨٧/١ ، في علم الكلام للدكتور أحمد صبحي ، ص ٤٤٣ ، مقدمة تحقيق كتاب الإبانة للدكتورة فولية حسين محمود ، موقف ابن تيمية من الأشاعرة للدكتور عبدالرحمن محمود : ٣٢٩/١ .



ابن خلكان أن مولد الأشعري كان سنة ٢٦٠ . وقيل ٢٧٠ ، أما المقرئى فقد ذكر أنه ولد سنة ٢٦٦ ، وقيل ٢٧٠ ، والأرجح أنه ولد سنة ٢٦٠ بالبصرة ، ثم انتقل منها إلى بغداد كان أبوه من أهل السنة و الجماعة ، ومن المهتمين بعلم الحديث ، فأرسله إلى محدث البصرة زكريا بن يحيى الساجي (ت . سنة ٣٠٧) ، فأخذ عنه أبو الحسن مقالة السلف فى الصفات<sup>(١)</sup> ، ثم توفى والد أبى الحسن ، وهو صغير السن ، فتزوجت أمه بشيخ معتزلة ذلك العصر ، أعنى أبا على الجبائى (ت . سنة ٣٠٣) ، فنشأ الأشعري على مذهب المعتزلة .

أما وفاته ، فقد قيل : إنها كانت سنة ٣٢٠ ، وقيل سنة ٣٣٠ ، والأرجح أنها كانت سنة ٣٢٤ هـ .

### مراحل تطوره العقدي :

اختلف المؤرخون و الباحثون فيما بينهم فى رسم المنحنى الفكرى لأبى الحسن الأشعري أعنى أطوار توجهاته العقدية ، فمنهم من ميز فى حياته الفكرية بين مرحلتين اثنتين ، ومنهم من ذهب إلى أنه قد مر بثلاث مراحل مختلفة<sup>(٢)</sup> . إلا أن الإجماع انعقد بين كل من ترجم للأشعري على طبيعة المرحلة الأولى من حياته العقدية . وبيان هذه المراحل كما يلى :

### الطور الأول : مرحلة اعتناقه لمذهب المعتزلة :

ذكرت منذ هنيهة أن الأشعري تربى فى بيت شيخ معتزلة عصره ، فاعتنق هذا المذهب فى بداية حياته ، وهذا الطور الاعتزالى من حياة الرجل ليس موضع اختلاف بين جميع من ترجم له قديما وحديثا ، وإن اختلفت الروايات فى تحديد الفترة التى بقى فيها الأشعري على مذهب الاعتزال ، فقليل : إنه بقى على هذا المذهب أربعين سنة ، ولكن الأرجح أنه ظل معتزليا إلى سن الأربعين .

(١) الذهبى : سير أعلام النبلاء : ١٤ / ١٩٨

(٢) راجع د . محمود : ابن قيم وموقفه من الأشاعرة : ١ / ٢٧٧ و ما بعدها

ثم تحول الأشعري عن الاعتزال ، وانشق على المعتزلة ، ويذكر المؤرخون أسبابا شتى لتحول الأشعري عن مذهب المعتزلة<sup>(٤)</sup>، منها :

## ١ - مناظرة في أفعال الله :

وقعت هذه المناظرة بين أبي الحسن الأشعري وبين أستاذه أبي على الجبائي شيخ المعتزلة في عصره ، إذ سأل الأشعري أستاذه : ما قولك في ثلاثة : مؤمن ، وكافر ، وصبي ؟ فقال الجبائي : المؤمن من أهل الدرجات ، والكافر من أهل الهلكات ، والصبي من أهل النجاة . فقال الأشعري : فإن أراد الصبي أن يرقى إلى أهل الدرجات هل يمكن ؟ قال الجبائي : لا ، يقال له : إن المؤمن قد نال هذه الدرجة بالطاعة ، وليس لك مثلها . قال الأشعري : فإن قال : التقصير ليس مني ، فلو أحيتني كنت عملت من الطاعات كعمل المؤمن .

قال الجبائي : يقول له الله : كنت أعلم أنك لو بقيت لعصيت ولعوقبت ، فراعيت مصلحتك ، وأمتك قبل أن تنتهي إلى سن التكليف ، قال الأشعري ، فلو قال الكافر : يارب علمت حاله كما علمت حالي ، فهلا راعيت مصلحتي مثله فأمتني صغيرا ؟ فانقطع الجبائي<sup>(٥)</sup>

## ٢ - مناظرة في أسماء الله :

دخل رجل على الجبائي فقال : هل يجوز أن يسمى الله عاقلا ؟ فقال الجبائي : لا ، لأن العقل مشتق من العقال ، والعقال بمعنى المانع ، والمنع في حق الله تعالى محال ، فامتنع الاطلاق . فقال الأشعري : فعلى قياسك لا يسمى الله سبحانه حكيمًا ، لأن هذا الاسم مشتق من حكمة اللجام ، وهي الحديد المانعة للدابة عن الخروج ، فإذا كان اللفظ مشتقا من المنع . والمنع على الله محال . لزمك أن تمنع اطلاق حكيمًا عليه سبحانه وتعالى ، فلم يجر جوابا ، إلا أنه قال له : فلم منعت أنت أن يسمى الله سبحانه عاقلا ، وأجرت أن يسمى حكيمًا ؟ قال الأشعري :

---

(٤) راجع د. حموده غرابية : أبو الحسن الأشعري ، ص ٦١ وما بعدها ، د. صبحي :

في علم الكلام ، ص ٤٤٥ وما بعدها ، وراجع أيضا مصادر ترجمة الأشعري المشار إليها

(٥) السبكي : طبقات الشافعية : ٢ / ٢٥٠ - ٢٥١

لأن طريقى فى ماخذ أسماء الله السماع الشرعى ، لا القياس اللغوى ، فأطلقت حكيماً لأن الشرع أطلقه ، ومنعت عاقلاً لأن الشرع منعه ، ولو أطلقه الشرع لأطلقته<sup>(١)</sup>.

هكذا تبين للأشعرى أن المعتزلة قد أسرفوا على أنفسهم حين غالوا فى تحكيم العقل إلى حد محاولة تعليل كل فعل إلهى ، كأنهم قد اطلعوا على أسرار الله وحكمته فى كل شىء ، فأراد الأشعرى أن يبين قصور العقل البشرى عن الاحاطة بالحكمة فى أفعال الله تعالى ، وأن الفعل الإلهى لا يخضع لأحكام العقل البشرى وموازينه ، وأن المرجع فى معرفة أسماء الله وصفاته السمع دون العقل<sup>(٢)</sup>.

ترك الأشعرى مذهب المعتزلة ، وأسس مدرسة انتسب إليها كثير من العلماء على مر الزمان كالجوينى والباقلانى والغزالى والفخر الرازى وغيرهم ، ولم يكن مؤسس المدرسة يرمى إلى إقامة مذهب جديد فى العقيدة ، وإنما كان الأشعرى يعد دعوته بمثابة تصحيح لمسار عقيدة أهل السنة والجماعة .

#### الطور الثانى : مرحلة اعتناقه مذهباً وسطاً :

عندما لم يجد الأشعرى لدى أستاذه أجوبة شافية لأسئلته ، تحير فى أمره ، وأخذ يعيد النظر فى مذهبه العقدى ، فرأى فى بعض الليالى فى المنام الرسول ﷺ فشكى إليه بعض ما يقلقه ، فقال : عليك بسنتى<sup>(٣)</sup> فغاب عن الناس خمسة عشر يوماً فى بيته . ثم خرج إلى المسجد الجامع بالبصرة ، وصعد المنبر بعد صلاة الجمعة ، وأعلن أمام الناس توبته من مذهب المعتزلة .

واختلف الباحثون فى نوعية الكتب التى ألفها الأشعرى فى هذه المرحلة . ودار الخلاف بصفة خاصة حول كتابين من كتبه : كتاب " اللمع فى الرد على أهل الزيغ والبدع " وكتاب " الإبانة فى أصول الديانة " ويميل كثير من الباحثين إلى القول بأن كتاب الإبانة هو الذى كتبه الأشعرى فى هذه المرحلة . ولكنى أستبعد هذا الاحتمال ، وسأبين سبب ذلك بعد قليل ، وأرجح أن كتاب اللمع هو مما صنفه الأشعرى بعد أن انشق عن مذهب المعتزلة بوقت قصير ، فقد هاجم فى هذا الكتاب المعتزلة هجوماً شديداً ، ولكنه لم يتحول عربة واحدة إلى مذهب السلف ، فلم يذكر

(١) طبقات الشافعية : ٢ / ٢٥٩ - ٢٥٢

(٢) د. صبحى : فى علم الكلام ، ص ٤٧٧ - ٤٤٨ .

(٣) ابن عساکر : تبين ، ص ٤٠



فى اللمع الإمام أحمد بن حنبل . وإنما كان هذا الطور بمثابة مرحلة وسطى بين علماء السلف الخلف من أمثال الإمام أحمد ، وبين المتكلمين المناصرين للسنة ، وبخاصة عبدالله بن سعيد بن كلاب (ت. سنة ٢٤٠ تقريباً) . يقول المقرئى : " إن الأشعرى خرج على الاعتزال ، وأخذ فى الرد عليهم ، وسلك بعض طريق أبى محمد عبدالله بن محمد بن سعيد بن كلاب القطان ، وبنى على قواعده " (٩) .

ويشير مؤرخ الملل والنحل الأشعرى الشهير الشهرستانى إلى كل من : عبدالله بن سعيد الكلابى ، وأبى العباس القلانسى ، والهارث بن أسد المحاسبى ثم يقول : " وهؤلاء كانوا من جملة السلف ، إلا أنهم باثروا علم الكلام ، وأيدوا عقائد السلف بحجج كلامية ... وانحاز الأشعرى إلى هذه الطائفة ، فأيد مقالتهم بمناهج كلامية " (١٠) .

وأرجح أيضاً أن يكون الأشعرى فى هذه المرحلة قد ألف رسالة " استحسان الخوض فى علم الكلام " ، إلا أن هذه الرسالة موضع شك من الباحثين ، فقد ذهب الدكتور عبد الرحمن بدوى إلى أنها ليست من مؤلفات الأشعرى ، ويرجح أنها من وضع أشعرى متأخر . ربما فى القرن الخامس أو السادس (١١) ، وقد أيدت هذا الرأى الدكتور فوقية حسين (١٢) ، ومما أثار تشكك الباحثين فى حقيقة نسبة هذا الكتاب إلى الأشعرى ، أن موضوع استحسان الخوض فى الكلام لم يكن مستساغاً من أهل العصر ، وإنما تقبله العلماء فى عصر متأخر عن عصر الأشعرى ، يقول الدكتور أحمد صبحى : " ولكن لم لا يكون الأشعرى أول من مهد لهذا الاعتراف بكتابه هذا ؟ " (١٣) ، بل لقد سبق الأشعرى فى التمهيد لعلم الكلام المعتزلة الذين كان الأشعرى أحد رجالهم من ناحية ثم أولئك العلماء الثلاثة الذين انحاز إليهم الأشعرى بعد تحوله عن الاعتزال ، أعنى ابن كلاب ، والقلايسى ، والمحاسبى . الذين وصفهم الشهرستانى بأنهم " باثروا علم الكلام " ، من ناحية أخرى .

(٩) الخطط : ٣ / ٣٠٨

(١٠) الملل والنحل ، ص ٩٣

(١١) مذاهب الإسلاميين : ١ / ٥١٨ وما بعدها

(١٢) فى مقدمتها لتحقيق كتابه الإبانة ، ص ٧٢ وما بعدها

(١٣) فى علم الكلام . ص ٤٦١

وكذلك لا يستبعد الدكتور عبد الرحمن المحمود صحة نسبة رسالة " استحسن الخوض في علم الكلام " إلى الأشعري ، إذ يلاحظ تشابها في بعض عباراتها مع بعض عبارات اللمع ، ويميل إلى القول بأنها من مؤلفات الأشعري الأولى<sup>(١٤)</sup> ، وهو يقصد أنها من مؤلفاته الأولى بعد تحوله عن الاعتزال<sup>(١٥)</sup> ، أو بقول أدق : من المرجح أن هذه الرسالة مع كتاب اللمع يبرزان اتجاه الأشعري في هذه المرحلة الوسطى ، التي اقترب فيها من مذهب السلف ، ولكنه لم يتخلص فيها من طريقة المتكلمين ، ومما يدل على ذلك ، ما ورد في بعض الروايات عن الرؤى التي انخلع في أعقابها عن مذهب المعتزلة<sup>(١٦)</sup> .

### الطور الثالث : مرحلة اعتناقه مذهب السلف :

الناظر في كتاب الإبانة ، وكذلك رسالة إلى أهل الثغر<sup>(١٧)</sup> ، يلاحظ أن الأشعري سلفى العقيدة ، وقد ذهب بعض الباحثين<sup>(١٨)</sup> إلى أن تحول الأشعري إلى

(١٤) موقف ابن تيمية من الأشاعرة : ١ / ٣٥٦

(١٥) فقد كانت مؤلفات الأشعري الأولى في الذب عن مذهب المعتزلة

(١٦) فبعد أن رأى الأشعري الرسول ﷺ في المنام ، قال : " فانتبهت ، فقممت ، وجمعت جميع ما كان بين يدي من كتب الكلاميات ، وخبرتها ، ورفعها ، واشتغلت بكتب الحديث وتفسير القرآن والعلوم الشرعية ... فلما دخلنا في العشر الثالث رأيته ليلة القدر ، فقال لي : ما عملت فيما قلت لك ؟ فقلت : يا رسول الله إنا نفكر فيما قلت ... إلا أنني رفضت الكلام كله ، وأعرضت عنه ، واشتغلت بعلوم الشريعة ، فقال لي مغاضبا : ومن الذي أمرك بذلك ؟ ... (ابن عساكر : تبين ، ص ٤٢ - ٤٣ ) ، وفي رواية أخرى يوردها القاضي عياض ، أن الرسول ﷺ قال للأشعري في المنام : " إنما قلت لك اطلب علم الكلام ... ولم أقل لك نج الكلام " ( ترتيب المدارك : ٥ / ٢٨ - ٢٩ ، نقلا عن د . المحمود : ابن تيمية : ١ / ٣٧٣ )

(١٧) ثبت الأشعري فيها أن الله تعالى يدين مبسوطتين ، وأن الأرض جميعا قبضته يوم القيامة ، والسموات مطويات بيمينه ، وأن يديه تعالى غير نعمته ، وقد دل على ذلك تشريفه لآدم عليه السلام ، حيث خلقه بيده ... وأنه يجيء يوم القيامة والملك صفا صفا ... الخ . راجع رسالة إلى أهل الثغر ، تحقيق عبد الله شاكر الجنيدى . المدينة المنورة ، مكتبة العلوم والحكم ، بيروت ، مؤسسة علوم القرآن ، ١٩٨٨ ، ص ٢٢٥ وما بعدها .

(١٨) كالكوثرى في تعليقه على كتاب تبين كذب المفترى ، ص ٣٩٢ ، وحمودة غرابة في كتابه أبو الحسن الأشعري ، ص ٦٧ وما بعدها ، والدكتور فوقيه حسين في مقدمة تحقيقها لكتاب الإبانة ، ص ٧٩ وما بعدها .

مذهب السلف كان عقب خروجه عن مذهب المعتزلة مباشرة ، وأنه كتب الإبانة قبل أن يكتب اللمع .

إلا أن هذا الرأي لا يبدو لنا مقنعا لما يأتي :

١ - إنه من غير المعقول أن يتحول إنسان كائنا من كان ، بين عشية وضحاها ، من عقيدة ما إلى عقيدة مضادة لها تماما : من مذهب المعتزلة أنصار المنهج العقلي ، إلى مذهب السلف المضاد للمنهج العقلي ، المناصر للمنهج النقلي ، الداعي لاتباع النصوص الشرعية ، وإنما الأرجح أن يترك الأشعري مذهب المعتزلة الكلامي ، ويقبل على مذهب كلامي أقل غلوا في تمجيد العقل ، وهو مذهب ابن كلاب ، ثم يتخلص من كل الآثار الكلامية في آخر مراحل تطوره ، فيتبنى المذهب السلفي ، ويسجل عقائده في هذا الطور الأخير في كتاب الإبانة الذي أعلن فيه انتسابه إلى مذهب السلف ، وناصر عقائدهم ، وأثنى على الإمام أحمد بن حنبل .

٢ - إن عددا من كبار الأشاعرة حدوا حدو شيخهم أبي الحسن في نهاية حياتهم ، إذ أعلنوا رجوعهم عن علم الكلام ، واعتناقهم مذهب السلف ، مثال ذلك الجويني ، والغزالي ، والشهرستاني ، والفخر الرازي ، كما سنبين فيما بعد .

٣ - ما ورد عن الرؤى التي رآها الأشعري في رمضان ، حيث غضب الرسول ﷺ حين أخبره الأشعري في المنام أنه يريد التخلص من علم الكلام ، ويستفاد من هذه الرواية أنه عقب تحوله عن مذهب الاعتزال كان متمسكا بعلم الكلام مستحسنا الخوض فيه ، بخلاف ما يتضمنه كتاب الإبانة .

٤ - ينقل ابن تيمية بعض نصوص من كتاب الأشعري " الإبانة في أصول الديانة " ، ويقول عن هذا الكتاب إنه " الذي ذكر أصحابه أنه آخر كتاب صنفه " (١٩) . وللأشعري مصنفات عديدة قيل إنها أكثر من ثمانين وثلاثمائة مصنف ، لم يصلنا منها سوى خمسة (٢٠) .

(١٩) الفتوى الحمودية الكبرى ، ص ٥٥-٥٦ .

(٢٠) راجع د. محمود : ابن تيمية وموقفه : ٣٤٥/١ وما بعدها .



## تطور المذهب الأشعري :

يدل تاريخ الفكر الدينى والفلسفى أن أتباع المذهب الواحد، لا تتطابق آراؤهم دائما ، ولا يتفق بعضهم مع بعض تمام الاتفاق ، وكثيرا ما يخالف التلاميذ تعاليم أساتذتهم ، وهذا ما يمكن أن يلاحظه بوضوح الناظر فى تطور مذهب الأشاعرة ، يلاحظ أن ثمت فروقا بين الأشعري والأشاعرة . فلقد خلط الأشاعرة عقيدة شيخهم بكثير من العناصر الكلامية والصوفية والفلسفية ، حتى ذابت على أيدي الأشعرية المتأخرين الفروق بين الفلسفة وعلم الكلام ، وامتزج كل منهما بالآخر امتزاجا كاملا ، فضلا عن تداخل منهج الأشاعرة وعقائدهم بمنهج المعتزلة وعقائدهم.

وفيما يلى نعرض لبعض الشخصيات الأشعرية التى كان لها تأثير كبير فى تطور المذهب.

## ٢ - أبو بكر الباقلاني

(٣٣٨-٤٠٨ هـ)

يعد الباقلاني من أبرز الشخصيات الأشعرية ، إذ يعد بحق المؤسس الثاني للمذهب ، فإنه يرجع الفضل في صياغة عقائد الأشاعرة في نسق محكم .  
حياته:

هو<sup>(٢١)</sup> القاضي أبو بكر محمد بن الطيب بن محمد ... المعروف بالباقلاني . ولد سنة ٣٣٨ في البصرة ، وسكن بغداد . وفيها نشأ . وتلقى علومه بها ، وانتهت إليه رئاسة المذهب الأشعري ، وتوفي في بغداد سنة ٤٠٢ .

وكان الباقلاني في الفقه مالكي المذهب . وأخذ أصول المذهب الأشعري على يد أبي عبد الله بن مجاهد البصري الطائي . وأبى الحسن الباهلي تلميذ أبي الحسن الأشعري ، فكان الباقلاني من أفضل المتكلمين المنتسبين إلى المذهب الأشعري . وكان يضرب بفهمه وذكائه المثل ، وكان يتسم بقوة المناظرة ، وبراعة المناقشة مع خصومه من أنصار الملل والنحل المختلفة<sup>(٢٢)</sup> .

---

(٢١) أنظر ترجمته في : سير أعلام النبلاء : ١٧/١٩٠ ، تاريخ بغداد : ٥/٣٧٩ ، وفيات الأعيان : ٤/٢٦٩ ، تبیین کذب المفتری . ص ٢١٧ ، الأعلام : ٦/١٧٦ ، في علم الكلام للدكتور أحمد صبحي ، ص ٤٩٧ ، موقف ابن تيمية من الأشاعرة : ٢/٥٢٦ .

(٢٢) فقد حكى عنه أنه ذهب إلى بلاد الروم من جانب خليفة بغداد بطريق السفارة ، ولما وصل إلى دار عظيمهم ، قالوا له : إن أهل الإسلام لا يتواضعون ، ولا يعظمون السلاطين بالانحاء والخرور ، فلا بد أن يدعو هذا السفير من باب صغير قصير ، فلما رأى الباقلاني الباب ، تفتن الحال . ففقد عنده ، ودخله زاحفا ، ولما لاقاه عظيم الروم ، سأله عن إفك عائشة رضي الله عنها استهانة وتحقيرا ، فأجابه الباقلاني قائلا : قد افترى على امرأتين - يعني : مريم وعائشة - واتهما بالزنا . بلسان الأفاكين . ولكن ولدت احدهما دون الأخرى . فانجبل العظيم وحضار مجلسه . ( انظر هذه القصة في السير : ١٩١/١٧٠ . التبیین . ص ٢١٨ . البداية والنهاية : ١١/٣٧٦ ) .

امتدحه أحد الحنابلة المعاصرين له ، وهو أبو الحسن التميمي الحنبلي ، فكان يقول لأصحابه : تمسكوا بهذا الرجل ، فليس للسنة غنى عنه أبداً<sup>(٢٣)</sup> . وامتدحه أيضاً عالم السلف الكبير ابن تيمية ، فوصفه بأنه " أفضل المتكلمين المنتسبين إلى الأشعري "<sup>(٢٤)</sup> .

وحظي الباقلاني بمنزلة كبيرة لدى الأمير عضد الدولة البويهى ، وكان لهذا الأمير مجلس يضم كبار الأدباء والعلماء والمتكلمين والفلاسفة ، ومنهم المتفلسف الشهير مسكويه (ت. سنة ٤٢١ هـ) ، وأغلب الظن أن الباقلاني كان يحضر المناظرات والندوات التى كانت تعقد فى مجلس عضد الدولة ، فأمدته بثقافة واسعة متنوعة ، فوقف على آراء الفرق الكلامية المختلفة ، كما عرف المذاهب الدينية المخالفة ، واطلع على آراء فلاسفة اليونان القدماء ن فكان أول من اقحم فى علم الكلام الأشعري المصطلحات الفلسفية كالجواهر والعرض ونحو ذلك .

مصنفاته :

كان الباقلاني كثير التأليف ، وبلغ عدد مصنفاته . فيما يذكر القاضى عياض . تسعا وتسعين كتابا ، وكان أكثر ما صنفه فى الرد على الفرق المخالفة لعقيدة أهل السنة والجماعة من الرافضة والمعتزلة والجهمية والخوارج وغيرهم . ويعرض محقق كتاب التمهيد للباقلاني لثمانية عشر كتابا من كتب الباقلاني ، كما يذكر أستاذنا الدكتور أحمد صبحى<sup>(٢٥)</sup> بعض مصنفات الباقلاني المطبوعة والمخطوطة ، ويذكر الدكتور محمود أن مؤلفاته تبلغ ٥٥ مؤلفا<sup>(٢٦)</sup> .

أما الكتاب الذى سنعمل عليه فى عرض منهج الباقلاني ومذهبه فهو كتاب "تمهيد الأوائل وتلخيص الدلائل" ، المعروف باسم كتاب التمهيد ، وقد طبع مرارا ، وسوف نعتمد على أحدث طبعة له ، قام بتحقيقها الشيخ عماد الدين حيدر ، ونشرت عام ١٩٨٧ ، وإن لاحظ الدكتور محمود أن بهذه الطبعة نصا محذوفا يتعلق بصفة

(٢٣) تبين كذب المفترى

(٢٤) الفتوى الحموية الكبرى ، ص ٥٧

(٢٥) فى علم الكلام ، ص ٥٠٣

(٢٦) نقلا عن السيد أحمد صقر الذى ذكرها وفصل القول فيها ، وأكثرها مفقود

(ابن تيمية وموقفه من الأشاعرة ، ص ٥٢٩)



العلو<sup>(٢٧)</sup>. وأما المصنف الآخر الذي سترجع إليه هو رسالة الإنصاف التي حققها محمد زاهد الكوثري في طبعتها الثانية عام ١٩٦٣ .

### ثقافته الفلسفية والكلامية :

أشرنا إلى أن أبا بكر الباقلاني كان معاصرا لأبى على مسكويه (ت. سنة ٤٢١هـ) المتفلسف المعروف ، وأغلب الظن أنه التقى به في بعض مجالس الأمير عضد الدولة البويهى . وكانت في بغداد التي عاش فيها الباقلاني مدرسة فلسفية مزدهرة في ذلك العصر ، وكان رئيس هذه المدرسة أبو سليمان السجستاني المنطقي ، ومن أشهر تلاميذه أبو حيان التوحيدى (ت. حوالى سنة ٤٠٠ هـ) ، وقد هاجم أبو حيان المتكلمين على اختلاف فرقهم ، ومنهم " ابن الباقلاني " ، ونسب إليه أمورا شنيعة ، فاتهمه بالالحاد ، ونسبه إلى " الخرمية " وهى طائفة من الباطنية ، فقال عنه إنه : " يزعم أنه ينصر السنة ، ويفحم المعتزلة ، وينشر الرواية ، وهو فى أضعاف ذلك على مذهب الخرمية ، وطرائق الملحدة " ، ويضيف إلى ذلك قائلا " والله إن هذا لمن المصائب الكبار ، والمحن الغلاظ ، والأمراض التى ليس لها علاج " (٢٨).

حقا لقد كان أبو حيان سليط اللسان ، لم يسلم من طعنات لسانه معظم رجال عصره بما فيهم الباقلاني ، ولكننا نستطيع أن نفسر موقف أديب فلاسفة القرن الرابع وفيلسوف أدبائهم ، أعنى أبا حيان ، وما أظهره من عدااء شديد لشيخ الأشاعرة فى زمانه ، بما وجهه الباقلاني من نقد شديد للفلسفة والفلاسفة .

كان الباقلاني إذن خبيرا بالنظريات الفلسفية المختلفة ، وعلى الرغم من هجومه الشديد على الفلسفة ، إلا أنه تأثر بالمنهج العقلى لدى الفلاسفة ، بل وتأثر بالمصطلحات الفلسفية أيضا واستخدمها .

وترسخت النزعة العقلية لدى الباقلاني أيضا من احتكاكه بالمعتزلة ، وكان الباقلاني معاصرا لشيخ المعتزلة فى عصره القاضى عبد الجبار (ت. سنة ٤١٥ هـ) الذى كان أشعريا ثم تحول إلى الاعتزال . بينما كان الباقلاني أشعريا منفتحاً على الاعتزال .

(٢٧) ابن تيمية وموقفه . ص ٥٢٠

(٢٨) التوحيدى : الامتاع والمؤانسة : ١/١٤٣ .

ومن المعلوم أن الباقلاني هاجم المعتزلة في كثير من آرائهم ، وقام بتفنيدها ، والرد عليها ، كما سنرى في أثناء عرض مذهبه ، إلا أن من مآثر الباقلاني في عرض آراء خصومه ترك التشنيع عليهم ، إلا فيما ندر ، والتزام الأمانة العلمية . إلى حد كبير . فيما ينقل عن المخالفين لمذهبه . هكذا كان موقفه النقدي من المعتزلة اللهم إلى فيما كتب من سطور قليلة لم تخل من بعض مظاهر التجنى والتشنيع ، مثال ذلك ما أورده في معرض حديثه عن خلق القرآن ، إذ قال " والمعتزلة تزيد على ذلك أجمع ، لأنهم يقولون : إنهم يقدرُونَ على ما هو أفصح وأحسن وأوجز من كلام الله ! وإن القدرة على الخطابة والنثر والنظم وضروب كلام البشر هي القدرة على مثل كلام الله تعالى " (٢٩) .

وعلى الرغم من موقفه النقدي المعلن للفكر الاعتزالي ، إلا أنه تأثر بمنهج خصومه المعتزلة ، وسيتبين ذلك في كلامه عن الصفات الإلهية بخاصة ، حيث أغفل الإشارة إلى الأدلة النقلية في عرض بعض الصفات مثل الحياة والعلم ، وطفق يستنبطها استنباطا عقليا محضا على غرار المعتزلة ، ويثبتها بأدلة عقلية تتفق تماما مع أدلة أهل الاعتزال ومن تبعهم كالزيدية .

أخذ الباقلاني على المعتزلة في منهجهم قياس الغائب على الشاهد ، وعاب عليهم ذلك في غير موضع ، ومن ذلك قوله . موجهها كلامه للمعتزلة . " فيجب على موضع استدلالكم هذا أن يكون القديم سبحانه مؤلفا محدثا هـ صورا ذا حيز وقبول للأعراض ، لأنكم لم تجدوا في الشاهد وتعلقوا فاعلا إلا كذلك " (٣٠) . وفي موضع آخر يعلن أن قياس المعتزلة الغائب على الشاهد ، يلزم عنه القول إن الله تعالى " لا بد أن يكون ذا قلب ورطوبه " (٣١) . ولو صح الأخذ بهذا القياس ، " لوجب على من نشأ في بلاد الزنج ، ولم يشاهد فيها إنسانا إلا أسود ، ولا ماء إلا عذبا ، ولا زرع إلا أخضر ، أن يقضى على أنه لا إنسان ولا ماء ولا زرع إلا على صفة ما وجد وشاهد ، حتى ينفي

---

(٢٩) التمهيد ، ص ٢٧٠

(٣٠) السابق ، ص ٢٢٦

(٣١) السابق ، ص ٢٣٤

وجود الروم والصقالة ، وماء البحار والأحمر والأصفر من النبات ، فلما لم يجب ذلك أجمع ، وكان القضاء بذلك قضاء بالجهل ، بطل التعلق بمجرد الشاهد...<sup>(٣٢)</sup>.

ومن ناحية أخرى نرى شيخ الأشعرية فى عصره يقع فيما حذر منه ، ويسلك نفس مسلك المعتزلة الذين انتقد منهجهم ، فيقيس . مثلهم . الغائب على الشاهد ، اذ يستهل " باب الكلام فى الصفات " بقوله : " فإن قال قائل : ولم قلت إن للقديم تعالى حياة وعلمًا وقدرة وسمعا وبصرا وكلاما وإرادة ؟ قيل له : من قبل أن الحى العالم القادر منا إنما كان حيا عالما قادرا متكلمًا مريدًا من أجل أن له حياة وعلمًا وقدرة وكلامًا وسمعا وبصرا وإرادة ... فوجب أن يكون البارى سبحانه ذا حياة وعلم وقدرة وإرادة وكلام وسمع وبصر "<sup>(٣٣)</sup>.

هكذا يتردد الباقلانى فيما يتعلق بهذه المسألة المنهجية ، أعنى قياس الغائب على الشاهد ، تارة يعمل بهذه القاعدة ، وتارة أخرى يستنكرها .  
ويأخذ على المعتزلة أيضا اسرافهم فى التأويل<sup>(٣٤)</sup> ، ولا يوافقهم فى عدم التعويل نهائيا على أحاديث الآحاد فى الأصول الاعتقادية . يقول " على أنا إنما نعمل بخبر الواحد من الشريعة إذا لم يعارضه خبر بضد موجه "<sup>(٣٥)</sup>.

\* \* \*

وكان من المعاصرين للباقلانى عالم أشعرى كبير . وهو محمد بن الحسن بن فورك<sup>(٣٦)</sup> (ت. سنة ٤٠٦ هـ) ، وقد تتلمذ الرجلان على أبى الحسن الباهلى ، تلميذ الأشعرى ، وكانت عناية ابن فورك بالحديث أكثر من الباقلانى ، ولابن فورك مصنفات عديدة تقترب من المائة ، ومن أشهرها كتاب " مشكل الحديث وبياناه " . مطبوع فى بيروت .

---

(٣٢) السابق ، ص ٥٣

(٣٣) السابق ، ص ٢٢٧

(٣٤) السابق . ص ٢٧٣ وما بعدها

(٣٥) السابق ، ص ٤٥٠

(٣٦) من مصادر ترجمته : تبیین کذب المفترى ، ص ٢٣٢ . وفيات الأعيان :

٢٧٢/٤ . سير أعلام النبلاء : ٢١٤/١٧ . طبقات السبكي : ١٢٧/٤ . وكذلك

د . المحمود : ابن تيمية وموقفه : ٥٥٥/٢



### ٣ - عبد القاهر البغدادى

(ت. سنة ٤٢٩هـ)

#### حياته:

هو<sup>(٣٦)</sup> عبد القاهر بن طاهر... أبو منصور البغدادى ، ولد فى بغداد ، ونشأ بها . ثم رحل مع أبيه الى نيسابور حيث تتلمذ على أبى اسحق الإسفرايينى وغيره من العلماء ، وتتللمذ عليه عدد من كبار رجال الأشاعرة ، ومن أبرزهم : البيهقى (ت. سنة ٤٥٨) . والقشيرى (ت. سنة ٤٦٥) ، وأبو المظفر الإسفرايينى (ت. سنة ٤٧١) صاحب كتاب " التبصير فى الدين " .

له مصنفات عديدة ، من أشهر ما طبع منها " الفرق بين الفرق " ، وكتاب " أصول الدين " .

بين الدكتور أحمد صبحى أن الدور الإيجابى للبغدادى يتمثل فى صياغة آراء الأشاعرة لا على أنها مجرد فكر لفرقة من فرق المتكلمين ، وإنما على أنها عقيدة لجمهور أهل السنة من المسلمين ، وكاد يستقر فى أذهان الناس هذا الاعتقاد ، لولا ظهور إمام مذهب السلف ابن تيمية الذى كشف عن أن عقائد الأشاعرة لا تعبر عن مذهب السلف الخالص ، وإنما لهم مخالفات عديدة .

#### التعريف بأهل السنة والجماعة :

استهل البغدادى كتابه الفرق بين الفرق بالحديث المأثور فى افتراق الأمة ، ثم بين كيفية افتراق الأمة ثلاثا وسبعين فرقة . ثم استعرض بالتفصيل " مقالات فرق الاهواء وبيان فضائح كل فرقة منها " ، فعرض لمقالات فرق الرافضة والخوارج والمرجئة والمعتزلة والكرامية والمشبهة ، ثم بين " الفرق التى انتسبت إلى الإسلام

---

(٣٦) من مصادر ترجمته : تبين كذب المفترى ، ص ٢٥٣ ، وفيات الأعيان :

٢٠٣/٢ ، فوات الوفيات : ٣٧٠/٢ ، طبقات السبكي : ١٣٦/٥ ، سير أعلام

النبلاء : ٥٧٢/١٧ ، وكذلك د. محمود : ابن تيمية وموقفه من الأشاعرة :

٥٦٩/٢ وما بعدها ، د. أحمد صبحى : فى علم الكلام ، ص ٥٢٨ وما بعدها .

وليست منه " كالسبئية والبيانية والخطابية والقدرية واليزيدية والباطنية ، عرض ذلك كله فى أربعة أبواب ، أما الباب الخامس الذى اختتم به كتابه فجعله " فى بيان أوصاف الفرقة الناجية من فرق الأمة " ، وبين أن أوصاف هذه الفرقة تنطبق على أصحابه من الأشاعرة ، وأنهم من أهل السنة والجماعة .

فيذكر البغدادى أن أهل السنة والجماعة ثمانية أصناف من الناس :

١ - " صنف منهم أحاطوا علما بأبواب التوحيد والنبوة ، وأحكام الوعد والوعيد ، والثواب والعقاب ... وسلكوا فى هذا النوع من العلم طرق الصفاتية من المتكلمين الذين تبرأوا من التشبيه والتعطيل ، ومن بدع الرافضة والخوارج والجهمية والنجارية وسائر أهل الأهواء الضالة " . ومن الواضح أن المراد بهذا الصنف متكلمة الأشاعرة .

٢ - " والصنف الثانى منهم أئمة الفقه من فريقى الراى<sup>(٣٨)</sup> ، والحديث<sup>(٣٩)</sup> ، من الذين اعتقدوا فى أصول الدين مذاهب الصفاتية فى الله ، وفى صفاته الأزلية ، وتبرأوا من القدرية<sup>(٤٠)</sup> والاعتزال ، وأثبتوا رؤية الله تعالى بالأبصار من غير تشبيه ولا تعطيل ، وأثبتوا الحشر من القبور ، مع إثبات السؤال فى القبر ، ومع إثبات الحوض والصراط والشفاعة ، وغفران الذنوب التى دون الشرك . وقالوا بدوام نعيم الجنة على أهلها ، ودوام عذاب النار على الكفرة ، وقالوا بإمامة أبى بكر وعثمان وعلى ، وأحسنوا الثناء على السلف الصالح من الأمة ورأوا وجوب الجمعة خلف الأئمة الذين تبرأوا من أهل الأهواء الضالة ، ورأوا وجوب استنباط أحكام الشريعة من القرآن والسنة ومن أجماع الصحابة ... ويدخل فى هذه الجماعة أصحاب مالك والشافعى والأوزاعى والثورى ... وأصحاب أحمد بن حنبل . وأهل الظاهر ... " .

---

<sup>(٣٨)</sup> كابى حنيفة وأصحابه من أهل العراق ممن يعتنون بالقياس والاستنباط (الملل والنحل ، ص ٢١٨ )

<sup>(٣٩)</sup> كمالك بن أنس والشافعى وسفيان الثورى وأحمد بن حنبل وداود الأصفهاني الظاهري وأصحابه ممن لا يرجعون إلى القياس ما وجدوا خبرا (الملل والنحل ، ص ٢١٧ )

<sup>(٤٠)</sup> فى المطبوع : القدر

- ٣ - " والصنف الثالث منهم : هم الذين أحاطوا علما بطرق الأخبار والسنن الماثورة عن النبي ﷺ ، وميزوا بين الصحيح والسقيم منها ، وعرفوا أسباب الحرج والتعديل ، ولم يخلطوا علمهم بذلك بشيء من بدع أهل الأهواء الضالة .. أي أن المراد بهذا الصنف علماء الحديث .
- ٤ - " والصنف الرابع منهم : قوم أحاطوا علما بأكثر أبواب الأدب والنحو والتصريف ، وجروا على سمت أئمة اللغة كالخليل (بن أحمد) ، وسيبويه ... "
- ٥ - " والصنف الخامس منهم : هم الذين أحاطوا علما بوجوه قراءات القرآن ، وبوجوه تفسير آيات القرآن ، وتأويلها على وفق مذاهب أهل السنة ، دون أهل الأهواء الضالة "
- ٦ - " والصنف السادس منهم : الزهاد الصوفية ... (الذين) جرى كلامهم ... على سمت أهل الحديث " ، أي صوفية أهل السنة دون متفلسفة الصوفية .
- ٧ - " والصنف السابع منهم : قوم مرابطون في ثغور المسلمين في وجوه الكفرة ، يجاهدون أعداء المسلمين ... "
- ٨ - والصنف الثامن منهم : عامة البلدان التي غلب فيها شعار أهل السنة ، دون عامة البقاع التي ظهر فيها شعار أهل الأهواء الضالة" (١١)

---

(١١) الفرق بين الفرق ، ص ٢٤٠ - ٢٤٣



## مصادر المعرفة

متهيند :

### أ - أهمية البحث في المعرفة :

يستهل عبدالقاهر البغدادي كتابه " أصول الدين " ببحث إستمولوجي إذ يبحث في مصادر المعرفة ، فيقسم كتابه إلى خمسة عشر أصلا ، ويجعل الأصل الأول "في بيان الحقائق والعلوم على الخصوص والعموم " ويبحث تحت هذا العنوان حد العلم ، وحقيقته ، وأقسامه ، وشروطه . ويستخدم البغدادي لفظ "العلم" بالمعنى العام والخاص : فأما المعنى العام فيقصد به المعرفة في جميع صورها : الفطرية والمكتسبة ، وأما المعنى الخاص فيريد به العلوم المتخصصة الشرعية والتجريبية وغيرها . ويتضمن هذا الأصل الأول من كتاب أصول الدين خمس عشرة مسألة، ومن أهم هذه المسائل ما يلي:

### ب - هل المعرفة ممكنة ؟

هل يستطيع الانسان الوصول إلى معرفة حقائق الأشياء ؟ وهل معرفة الحقيقة أمر ممكن للإنسان أم أنه غير متاح ؟ وما الوسائل التي تتم بها معرفة الحقائق ؟ هذه الأسئلة وأمثالها قد اختلفت حيالها مذاهب الفلاسفة منذ أقدم العصور. وتنوعت مواقفها في فروق دقيقة ، تبدأ من المذاهب القطعية الدوجماتيقية Dogmatism في الطرف الأقصى إلى نزعة الشك المطلق Scepticism في الطرف الأقصى المضاد ، ويمكن أن نقسم هذه المذاهب إلى قسمين كبيرين ، وكل منهما يضم مجموعة من المذاهب ذات نزعات متفاوتة ، على النحو التالي :

### أولا - المذاهب المنكرة لامكان المعرفة :

ويمكن أن نميز فيها بين قسمين :

- ١ - الشك الجزئي أو القول بنسبية المعرفة ، كما نجده في العالم اليوناني القديم لدى السوفسطائيين الذين شككوا في أحد مصادر المعرفة، أعنى المعرفة العقلية. أو عند الإيليين الذين شكوا في المعرفة الحسية.

٢- الشك التام أو المطلق الذي يمتد ليشمل كافة مصادر المعرفة ، على نحو ما نجده لدى احدى المدارس اليونانية المتأخرة ، أعنى المدرسة الشكية برياسة بيرون .  
ثانيا - المذاهب المثبتة للمعرفة:

وتبدو النزعة القطعية واضحة في مجالات المنطق والرياضيات والطبيعات، وكذلك في كثير من المذاهب الفلسفية على مر العصور ، ولكن هذه النزعة القطعية تبدو أكثر وضوحا في العلوم الدينية ، وبخاصة في مجال العقيدة ، فكل فرقة تستند إلى أصول عقدية ثابتة ، تؤمن بها إيمانا راسخا يقينيا .

### اثبات العلم والحقائق :

تحت هذا العنوان<sup>(٢١)</sup> أثبت البغدادي إمكان معرفة الحقائق بما يعرف باسم برهان الخلف ، إذ عرض لشبهات المتشككين في إمكان المعرفة ، ثم أخذ يفندوها ويدحض مزاعم أصحابها ، والشكاك في نظره هم السوفسطائية ، وذكر أنهم ثلاث فرق:

١ - " فرقة زعمت أنه لا حقيقة لشيء ، ولا علم بشيء ، وهؤلاء معاندون " . وهذه الفرقة التي يعدها البغدادي من فرق السوفسطائية هي في الغالب أتباع السوفسطائي غورغياس Gorgias ( توفي سنة ٣٧٥ ق.م. تقريبا ) الذي نفى وجود الأشياء ، وأعلن أنه حتى لو فرضنا وجود شيء ، فلا يمكن معرفته . لأن ادراكات الحواس تختلف باختلاف الأشخاص ، بل تختلف عند الشخص الواحد في الظروف المختلفة ، فلا يمكن القطع بحقيقة شيء .

ويبطل البغدادي مزاعم هذه الفرقة بقوله : " وينبغي أن يعاملوا بالضرب والتأديب ، وأخذ الأموال منهم ، فإذا اشتكوا من ألم الضرب ، وطالبوا أموالهم ، قيل لهم : إن لم يكن لكم من الألم حقيقة ، ولا لأموالكم حقيقة ، فما هذا الضجر ؟ ولم تطلبون ما لا حقيقة له ؟

وقيل لهم : هل لنفي الحقائق حقيقة ؟ فإن قالوا : نعم ، أثبتوا بعض الحقائق ، وإن قالوا : لا ، قيل لهم : إذا لم يكن لنفي الحقائق حقيقة ، ولم يصح نفيها ، فقد صح ثبوتها .

---

(٢١) كتاب أصول الدين ، ص ٦ - ٧

وقيل لهم : هل تعلمون أنه لا علم ؟ فإن قالوا : نعم ، فقد أثبتوا علما وعالما ومعلوما ، وإن قالوا : لا نعلم أنه لا علم ، قيل لهم : لم حكمتم بأن لا علم ، وأنتم لاتعلمون أنه لا علم ؟ "

٢ - " والفرقة الثانية منهم أهل شك ، قالوا : لا نعلم هل للأشياء والعلوم حقائق أم لا حقائق ؟ " ، وهذه الفرقة التى يسلكها البغدادى ضمن فرق السوفسطائية ، هى فى الغالب ليست كذلك ، وإنما هى فرقة بيرون أصحاب الشك المطلق الذين عرفت فرقتهم عند الإسلاميين باسم " اللا أدريّة " .

ويرد البغدادى على دعاوى الشكّ بقوله : " وهؤلاء إن شكوا فى وجود أنفسهم ، لحقوا بالفرقة الأولى منهم ، وإن علموا وجود أنفسهم ، فقد أثبتوا بعض الحقائق " .

٣ - " والفرقة الثالثة منهم ، قالوا : للأشياء حقائق تابعة للاعتقادات وزعموا أن كل من اعتقد شيئا ، فمعتقدده على ما اعتقد ، وزعموا أن الاعتقادات كلها صحيحة " . ولعل البغدادى يقصد بهذه الفرقة أتباع أقدم السوفسطائيين عهدا ، أعنى بروتاغوراس Protagoras (ت. سنة ٤١٠ ق.م) صاحب العبارة الشهيرة " الإنسان مقياس كل شيء " .

ويدحض صاحب كتاب أصول الإيمان مزاعم هذه الفرقة بقوله : " وهؤلاء يلزمهم أن يكون العالم قديما محدثا ، لأن قوما اعتقدوا حدوثه ، وآخرين اعتقدوا قدمه ، ويلزمهم أن يكون قولهم باطلا ، لاعتقادنا بطلان قولهم ، إن كانت الاعتقادات كلها صحيحة بزعمهم " (٣٤) .

أقسام العلوم :

إن تنزيه الله تعالى يقتضى عند البغدادى نفى المماثلة بين علم الخالق وعلم المخلوق ، فليس بين العلمين تشابه ألبتة بوجه من الوجوه . يقول البغدادى : " العاوم عندنا قسمان :

أحدهما علم الله تعالى :

وهو علم قديم ، ليس بضرورى ، ولا مكتسب ، ولا واقع عن حس ، ولا عن فكر ونظر ، وهو - مع ذلك - محيط بجميع المعلومات على التفصيل ، والله عالم بكل

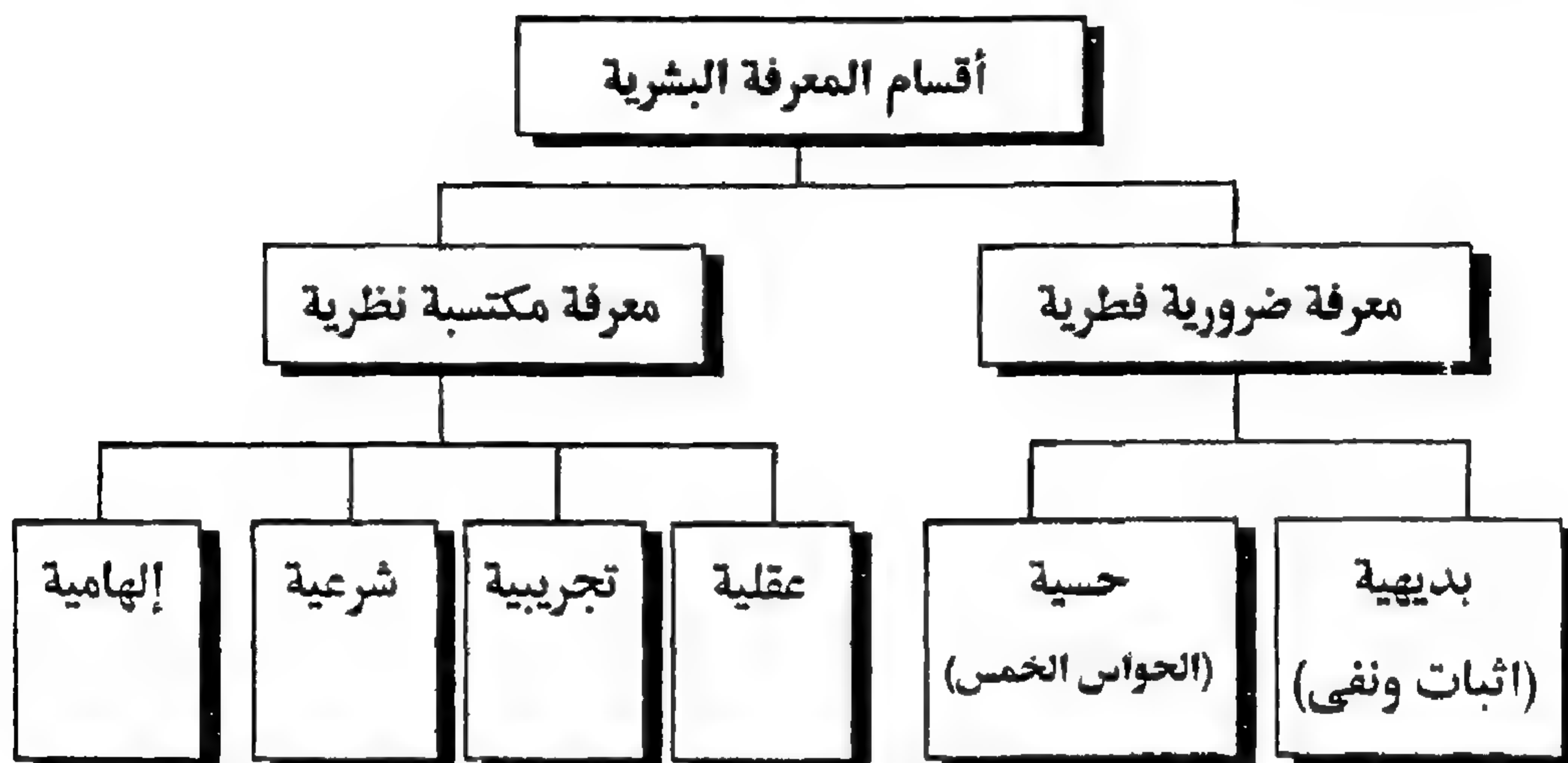
(٣٤) كتاب أصول الدين ، ص ٦ - ٧



ما كان ، وكل ما يكون ، وكل ما لا يكون أن لو كان : كيف كان يكون ؟ بعلم واحد  
أزلى غير حادث<sup>(١١)</sup>.

### القسم الثانى علوم الناس:

وهى علوم أو معارف يشاركونهم فى بعضها سائر الحيوانات ، ويمكن توضيحها  
بالشكل التالى:



وهذه العلوم أو المعارف البشرية : "هى ضربان : ضرورى ( أى فطرى )  
ومكتسب ، والفرق بينهما من جهة قدرة العالم على علمه المكتسب ، واستدلالة عليه " ،  
أى يتوقف العلم المكتسب على ارادة الإنسان ، ورغبته فى الحصول عليه ، وكذلك  
قدرته على ذلك ، فإن لم تتوفر هذه الشروط لا يحصل هذا العلم المكتسب . أما  
العلم اضرورى ، فهو يقع من غير استدلال من الإنسان ، ولا يشترط فى تحصيله مقدرة  
خاصة ، بل الجميع فى تحصيله سواء.

### أولا - العلوم (المعارف) الضرورية :

يقول البغدادى : " والعلم الضرورى قسمان : أحدهما علم بديهي ، والثانى  
علم حسى " :

(١١) السابق ، ص ٨

## أ . العلم البديهي :

وينقسم هذا العلم بدوره إلى قسمين : " أحدهما علم بديهي في الإثبات ، كعلم العالم منا بوجود نفسه<sup>(٤٥)</sup> ، وبما يجد في نفسه من ألم ولذة وجوع ... ونحو ذلك .

والثاني : علم بديهي في النفي . كعلم العالم منا باستحالة المحالات ، وذلك كعلمه بأن شيئا واحدا لا يكون قديما ومحدثا ، وأن الشخص لا يكون حيا وميتا في حال واحدة ...<sup>(٤٦)</sup> .

## ب . العلوم ( المعارف ) الحسية :

يقصد البغدادى بقوله " العلوم الحسية " تلك المعرفة التي تدرك من جهة الحواس الخمسة ، وهي :

حاسة البصر ، وهي أولى الحواس ، ويدرك الإنسان بها الأجسام والألوان ، وحسن التركيب في الصور ، ويضيف البغدادى قائلا : " ويجوز عندنا ادراك كل موجود بها . خلاف قول من قال من المعتزلة : إنه لا يدرك بها إلا الأجسام والألوان ... وخلاف قول من زعم من الفلاسفة أن البصر لا يدرك به شيء غير اللون " .

ولم يقدم البغدادى دليلا على صحة القول بأن حاسة البصر يجوز أن يدرك بها كل موجود ، أوحتى يدحض مذاهب المخالفين لمذهبه من المعتزلة والفلاسفة ، على الرغم من أن مذاهبهم . في هذه المسألة . تبدو صحيحة ، ويدل على صحتها مثلا أن الهواء موجود ، ولكنه لا يدرك بالبصر ، إلا أن مذهب الأشاعرة في هذه المسألة يستهدف التمهيد لإثبات مسألة أخرى من مسائل العقيدة ، وهي جواز رؤية الله تعالى بالأبصار يوم القيامة ، مع الاعتقاد بأنه تعالى ليس جسما ، ولا بذي لون .

أما الحاسة الثانية فهي حاسة السمع ، ويدرك الإنسان بها الكلام والأصوات ، والحاسة الثالثة : حاسة الذوق ، ويدرك بها الطعوم ، والحاسة الرابعة : حاسة الشم ، ويدرك بها الروائح ، والحاسة الخامسة : حاسة اللمس . ويدرك بها الجسم ، والحرارة والبرودة ، والرطوبة واليبوسة ، واللين والحشونة .

---

<sup>(٤٥)</sup> معرفة وجود النفس ليس أمرا بديهيا عند فلاسفة الإسلام كابن سينا أو عند

بعض الفلاسفة المحدثين كديكارت ، وإنما هو أمر يقتضى تقديم أدلة لإثباته .

بل إن الفلاسفة التجريبيين مثل لوك وهيوم لا يعترفون أصلا بفطرية

البديهيات ، فكل معرفة عندهم مكتسبة

<sup>(٤٦)</sup> كتاب أصول الدين . ص ٨ - ٩

ويشير البغدادي إلى اختلاف الآراء حول المفاضلة بين حاستي السمع والبصر ، إذ زعمت الفلاسفة أن السمع أفضل من البصر ، لأنه يدرك بالسمع من الجهات الستة ، وفي الضوء والظلمة ... وقال أكثر المتكلمين بتفضيل البصر على السمع ، لأن السمع لا يدرك بها إلا الصوت والكلام<sup>(٤٧)</sup>.

### ثانيا - العلوم المكتسبة ( النظرية ) :

للبيدادي في تقسيم العلوم النظرية موقفان ، أحدهما يقول فيه : " والعلوم النظرية نوعان : عقلية وشرعية ، وكل واحد منهما مكتسب للعالم به ، واقع له باستدلال منه عليها "<sup>(٤٨)</sup>. هذا التقسيم الثنائي للعلوم النظرية المكتسبة لدى البغدادي .

وأما الموقف الآخر ، فهو تقسيم رباعي بحسب مصادر المعرفة ، إذ يقول : " العلوم النظرية على أربعة أقسام ... " ، وهي على النحو التالي :

١ - قسم معلوم بالنظر والاستدلال من جهة العقول ، كالعلم بحدوث العالم ، وقدم صانعه ، وتوحيده ... ونحو ذلك من المعارف العقلية البحتة .

٢ - قسم معلوم من جهة التجارب والعادات ، كعلم الطب والأدوية والمعالجات ، وكذلك العلم بالحرف والصناعات .

٣ - قسم معلوم من جهة الشرع كالعلم بالحلال والحرام ، والمسنون والمكروه ، وسائر أحكام الفقه ، ويبين البغدادي لماذا أضيفت العلوم الشرعية إلى العلم النظري ؟ ويعلل ذلك بان صحة الشريعة مبنية على صحة النبوة ، وصحة النبوة معلومة عن طريق النظر والاستدلال .

٤ - قسم معلوم من جهة الإلهام لدى بعض الناس أو بعض الحيوانات دون بعض ، كالعلم بدوق الشعر وأوزان آياته في بحوره ، فقد يعلم الوزن أعرابي بوال على عقبيه ، ويذهب عن معرفته حكيم يعرف قوانين أكثر العلوم النظرية ، وكذلك العلم بصناعة الألحان غير مستنبط بالقياس ونحو تلك العلوم التي هي تخصيص من الله تعالى لقوم يعلمها دون قوم<sup>(٤٩)</sup>.

وليت شعري كيف سلك البغدادي هذه المعارف الإلهية الدوقية ضمن العلوم النظرية المكتسبة !.

(٤٧) السابق ، ص ٨ - ١٠

(٤٨) السابق ، ص ٩

(٤٩) السابق ، ص ١٤ - ١٥



## أصول العلوم الشرعية :

يعلن البغدادى أن الأحكام الشرعية مأخوذة من أربعة أصول، وهى:

### ١ - الكتاب:

وهو القرآن الذى لا يأتیه الباطل من بين يديه ولا من خلفه ، وفيه عام وخاص ، ومجمل ومفسر ، ومطلق ومقيد وأمر ونهى ، وخبر واستخبار ، وناسخ ومنسوخ ، وصريح وكناية ، وفيه أيضا دليل الخطاب ومفهومه<sup>(٥٠)</sup>. كما أن القرآن الكريم فيه المحكم والمتشابه ، ويشير البغدادى إلى اختلاف الفرق فى بيان المحكم والمتشابه ، بل يقول: "واختلف أصحابنا فى ادراك علم تأويل الآيات المتشابهة ، فذهب الحارث المحاسبى وعبد الله بن سعيد ( بن كلاب ) ، وأبو العباس القلانسى إلى أن المتشابه هو الذى لا يعلم تأويله إلا الله ، وقالوا : منها حروف الهجاء فى أوائل السور ، وهذا قول مالك والشافعى وأكثر الأمة . ومن قال بهذا ، وقف على قوله : وما يعلم تأويله إلا الله ﷻ ، ثم ابتداء من قوله : ﴿ والراسخون فى العلم يقولون آمنا به كل من عند ربنا ﴾ ( آل عمران ٧ ) .

وكان شيخنا أبو الحسن الأشعرى يقول : لا بد من أن يكون فى كل عصر من العلماء من يعلم تأويل ما تشابه من القرآن ، وإليه ذهب المعتزلة ، ووقفوا من الآية على قوله ( والراسخون فى العلم ) .

والوقف الأول أصح عندنا ، وبه قال ابن عباس وابن مسعود ...<sup>(٥١)</sup> (٥١) . وهكذا يرجح البغدادى الموقف الأول المخالف لشيخ فرقته .

### ٢ - السنة :

وهى المنقولة عن النبى ﷺ ، وهى على ثلاثة أقسام :

#### أ . المتواترة:

وهو الذى يستحيل التواطؤ على وضعه ، وهو موجب للعلم الضرورى بصحة مخبره<sup>(٥٢)</sup> ، كنقل أعداد الركعات ، وأركان الصلاة ، ونحوها<sup>(٥٣)</sup> .

(٥٠) السابق ، ص ١٧

(٥١) السابق ، ص ٢٢١ - ٢٢٣

(٥٢) السابق ، ص ١٢

(٥٣) السابق ، ص ١٧

## ب. الآحاد:

"وأخبار الآحاد متى صح اسنادها ، وكانت متونها غير مستحيلة في العقل ، كانت موجبة للعمل بها ، دون العلم ، وكانت بمنزلة شهادة العدول عند الحاكم ، يلزمه الحكم بها في الظاهر ، وإن لم يعلم صدقهم في الشهادة"<sup>(٥٤)</sup>.  
وسوف نزيد هذه المسألة إيضاحاً عندما نعرض لمنهج الأشاعرة في علم الكلام الذي موضوعه العقائد الدينية .

## ج. المستفيض المتوسط بين التواتر والآحاد :

ويذهب عبدالقاهر البغدادي إلى أن هذا النوع الثالث من الأخبار يوقع العلم المكتسب ، كنقلهم نصب الزكاوات ، وأركان الحج .

## ٣ - الاجماع :

الاجماع هو الأصل الثالث الذي تؤخذ منه الأحكام الشرعية بعد الكتاب والسنة ، ويقرر البغدادي أن الاجماع المعتبر في الحكم الشرعي مقصور على اجماع عصر من أعصار هذه الأمة على حكم شرعي ، فإنها لا تجتمع على ضلالة<sup>(٥٥)</sup> ، بخلاف من يزعم من أهل الظاهر أنه لا حجة في اجماع عصر بعد الصحابة ، وإنما الحجة في اجماع الصحابة دون من بعدهم<sup>(٥٦)</sup>.

## ٤ - القياس :

القياس في الشرعيات إنما يستدرك به معرفة حكم الشيء الذي ليس فيه نص ، ولا اجماع على حكمه<sup>(٥٧)</sup>.

ثم تطور مذهب الأشاعرة بعد البغدادي في النصف الثاني من القرن الخامس على أيدي ثلاثة من رجال المذهب ، وهم : البيهقي ، والقشيري ، والجويني :

(٥٤) السابق ، ص ١٢

(٥٥) السابق ، ص ١٧ - ١٨

(٥٦) السابق ، ص ٢٠

(٥٧) السابق ، ص ١٨

## ٤ - أبوبكر البيهقي

(٣٨٤ - ٤٥٨ هـ)

هو<sup>(٥٨)</sup> أحمد بن الحسين بن علي... البيهقي : أبوبكر ، له مؤلفات كثيرة، ومن كتبه المطبوعة : السنن الكبرى في عشر مجلدات ، معرفة السنن والآثار، المدخل الى السنن ، القراءة خلف الإمام . مناقب الشافعي ... ومن كتبه المطبوعة في العقيدة : الأسماء والصفات ، الاعتقاد ، البعث والنشور ، اثبات عذاب القبر ، الجامع لشعب الايمان ، حياة الأنبياء في قبورهم ، وغير ذلك . كما أن للبيهقي مصنفات لاتزال مخطوطة ، ولم تطبع بعد.

وقد تتلمذ البيهقي على بعض علماء الأشاعرة ، ومنهم ابن فورك، وعبدالقاهر البغدادى وغيرهما .

---

<sup>(٥٨)</sup> من مصادر ترجمته : الأنساب : ٣٨١/٢ ، تبين كذب المفترى ص ٢٦٥ - ٢٦٧ ، والمننظم : ٢٤٢/٨ ، وفيات الأعيان : ٥٧/١ ، سير أعلام النبلاء : ١٦٣/١٨ ، طبقات السبكي : ٨/٤ . وكذلك : البيهقي وموقفه من الإلهيات للدكتور أحمد بن عطية الغامدى . المدينة المنورة . الجامعة الإسلامية . موقف ابن تيمية من الأشاعرة للدكتور محمود : ٢ / ٥٨٠ مابعدھا



## ٥ - عبدالكريم القشيري

(٣٧٥ - ٤٦٥ هـ)

هو<sup>(٥٩)</sup> عبدالكريم بن هوازن... أبو القاسم القشيري النيسابوري ، تتلمذ في العقيدة على بعض شيوخ المذهب الأشعري من أمثال ابن فورك وأبي اسحق الإسفراييني ، كما تتلمذ في التصوف على أبي علي الدقاق .  
من مؤلفاته المطبوعة : الرسالة القشيرية ، لطائف الإشارات ، شرح أسماء الله الحسنى ، شكايه أهل السنة بحكاية مانالهم من المحنة ، طبعت ضمن الرسائل القشيرية.

وقد كتب القشيري رسالته " الشكاية " للدفاع عن الأشاعرة وقت المحنة التي وقعت بهم سنة ٤٤٥ واستمرت عدة سنوات<sup>(٦٠)</sup> ، ورد فيها على التهم الموجهة إليهم .

ولعل أبرز ما قام به القشيري في تطوير المذهب الأشعري ، هو ربطه بالتصوف ، ومحاولته إثبات أن عقيدة أعلام التصوف هي عقيدة الأشاعرة .

\* \* \*

---

(٥٩) انظر في ترجمته : تاريخ بغداد : ٨٣/١١ ، وكشف المحجوب للـهـجـوـيـري ، ص ٣٨٢ ، دمية القصر : ٩٩٣/٢ ، تبیین كذب المفتری ، ص ٢٧١ ، المنتظم : ٢٨٠/٨ ، سير أعلام النبلاء : ٢٢٧/١٨ ، طبقات السبكي : ١٥٣/٥ ، ٣٩٩/٣ ، الإمام القشيري : سيرته وآثاره تأليف إبراهيم بسيوني ، نقلا عن د. محمود : ابن تيمية وموقفه من الأشاعرة : ٢ / ٥٩١ وما بعدها .  
(٦٠) انظر تفاصيل هذه الفتنة في : المنتظم : ١٥٧/٨ ، الكامل : ٣٣/١٠ ، طبقات السبكي : ٣٨٩/٣ - ٣٩٥ ، ومقدمة تحقيق الرسائل القشيرية ، ص

١٢-١٧ ، نقلا عن د. محمود : ٥٨٩/٢

## ٦ - إمام الحرمين

### أبو المعالي الجويني

(٤١٩ - ٤٧٨ هـ)

#### حياته:

هو<sup>(١١)</sup> عبد الملك بن عبد الله ... الجويني النيسابوري، أبو المعالي، إمام الحرمين، ولد سنة ٤١٩ هـ، وتلمذ على والده أبي محمد الجويني وغيره من العلماء، كما تلمذ عليه جماعة من العلماء، ومن أشهرهم أبو حامد الغزالي. خرج من نيسابور عام ٤٥١ هـ زمن محنة الأشاعرة على يدى الوزير الكندري، فذهب إلى بغداد، ثم إلى مكة والمدينة حيث استقر بها أربع سنوات للتدريس والافتاء، ولذلك لقب بإمام الحرمين، ثم عاد إلى نيسابور عام ٤٥٥ هـ فقربه الوزير نظام الملك، وتولى التدريس بالمدرسة النظامية في نيسابور إلى آخر حياته، أى قرابة ثلاثين عاما إلى أن توفي عام ٤٧٨ هـ.

#### مؤلفاته:

ترك الجويني مصنفات عديدة<sup>(١٢)</sup> فى الفقه الشافعى، وأصوله، وطبع بعضها، وأما المطبوع من كتبه فى علم الكلام فأهمها: "الارشاد إلى قواطع الأدلة فى

---

(١١) من مصادر ترجمته: دمية القصر: ١٠٠٠/٢، الأنساب: ٣٨٦/٢، تبين كذب المفترى، ص ٢٧٨، المنتظم: ١٨/٩، سير أعلام النبلاء: ٤٦٨/١٨، وغيرها كثير، نقلا عن د. محمود: موقف ابن تيمية من الأشاعرة: ٦٠٠/٢، وكذلك من المراجع الحديثة: د. فوقية حسين: الجويني إمام الحرمين، ومقدمة تحقيقها لكتاب لمع الأدلة للجويني، د. عبد العظيم الديب: إمام الحرمين حياته وعصره، د. صبحي: فى علم الكلام، ص ٥٦٥.

(١٢) راجع مصنفاته فى المصادر السابقة. ومنها د. صبحي: فى علم الكلام، ص ٥٦٥ - ٥٦٧، د. محمود: ابن تيمية: ٦٠٠/٢ - ٦٠١.

أصول الاعتقاد ، و "الشامل فى أصول الدين" و "العقيدة النظامية" ، و "لمع الأدلة فى قواعد عقائد أهل السنة والجماعة".  
منهجه:

إلى جانب شيوخ الأشاعرة ، وفقهاء الشافعية الذين تتلمذ عليهم الجوينى ، فقد اطلع الرجل على الفلسفة اليونانية والمنطق كما كان خبيراً بمؤلفات المعتزلة ، وبخاصة أبى هاشم الجبائى ، وتأثر بكل هذا فى منهجه الذى رجح فيه كفة العقل على النقل ، إذ كان يستند فى الأغلب إلى الأدلة العقلية ، وقلما يعول على الأدلة النقلية ، ومن ثم فقد اقترب من منهج المعتزلة ومذهبهم فى كثير من مسائل الصفات الإلهية ، كتأويل الاستواء بمعنى الاستيلاء ، وتأويل الوجه واليدين والعينين .  
ولكنه فى أواخر حياته تخلص عن كل هذا ، وأعلن ندمه وحسرتة على اشتغاله بعلم الكلام ، فقال : " يا أصحابنا ، لا تشغلوا بالكلام ، فلو عرفت أن الكلام يبلغ بى إلى ما بلغ ، ما اشتغلت به ، وقال عند موته : لقد خضت البحر الخضم ، وخلت أهل الأسلام وعلومهم ، ودخلت فى الذى نهونى عنه ، والآن فإن لم يتداركنى ربى برحمته ، فالويل لابن الجوينى ، وهاندا أموت على عقيدة أمى ، أو قال : على عقيدة عجائز نيسابور" (١٣).

---

(١٣) ابن أبى العز: شرح العقيدة الطحاوية: ١ / ٢٤٥ ، وانظر كذلك: ابن

الجوزى: تلبیس إبلیس، ص ٨٥، الذهبی: سیر أعلام النبلاء: ٨ / ٤٧٤



## ٢ - أبو حامد الغزالي

(٤٥٠ - ٥٠٥ هـ)

### نشأته ومكانته :

هو<sup>(٦٤)</sup> أبو حامد محمد بن محمد بن محمد ... الغزالي الطوسي ، ولد سنة ٤٥٠ في طوس إحدى مدن خراسان ، وكان والده فقيراً ، ولكنه لا يأكل إلا من كسب يده ، وكانت حرفة أبيه غزال الصوف ، ولذلك يقرأ اسم الغزالي أحياناً بتشديد الزاي نسبة إلى حرفة أبيه.

درس أبو حامد الفقه الشافعي بطوس على يد أحمد بن محمد الراذكاني. ثم انتقل إلى جرجان ، وهو لم يبلغ العشرين بعد ، وفيها تعلم على يد أبي نصر الإسماعيلي الذي كان ذا أثر كبير على الغزالي في الرد على الباطنية ، وأقام في جرجان فترة ما ثم عاد إلى طوس ، حيث مكث فيها ثلاث سنوات ، بعدها سافر إلى نيسابور ، حيث إلتقى بإمام الحرمين الجويني ، وكانت الفترة التي قضاها في نيسابور أخصب أيام حياته العلمية .

وبعد وفاة أبي المعالي الجويني تطلع أبو حامد إلى التدريس في إحدى المدارس التي أسسها الوزير نظام الملك لكي تناهض المذهب الباطني الفاطمي ، وكان مجلس هذا الوزير يضم كبار العلماء في شتى المجالات ، وناظرهم الغزالي ، فظهر عليهم ، وهو يبلغ من العمر حين ذاك أربعة وثلاثين عاماً ، فأعجب به الوزير . وأسند إليه مهمة التدريس في المدرسة النظامية في بغداد ، وظل الغزالي يدرس بالمدرسة النظامية في بغداد . منذ سنة ٤٨٤ هـ ولمدة أربع سنوات ، حيث ذاع صيته ، وأقبل عليه مئات الطلاب من كل صوب.

---

<sup>(٦٤)</sup> من مصادر ترجمته : كتابه المنقذ من الضلال ، إذ هو سيرة ذاتية كتبها الغزالي. وكذلك تبين كذب المفترى ، ص ٢٩١ ، المنتظم : ٩ / ١٦٨ ، وفيات الأعيان : ٢١٦/٤ . سير أعلام النبلاء : ١٩ / ٣٢٢ ، طبقات السبكي :

٦ / ١٩١ وغيرها

وفجأة قرر الغزالي أن يترك منصبه في المدرسة لأخيه أحمد ، حيث أصابته أزمة نفسية تعرض لها سنة ٤٨٨ ، أقعدته عن التدريس ، وعزفت نفسه عن الشهرة والصيت ، وآثر الزهد والسياسة ، فخرج في هذا العام من بغداد ، لتأدية فريضة الحج ، ثم عاد منها إلى دمشق ، واعتكف بالجامع الأموي .

وبعد إقامته بالشام ذهب إلى مصر ، ومكث فترة بالإسكندرية ، وكان ينوى التوجه إلى شمال إفريقيا لمقابلة السلطان يوسف بن تاشفين ، ولكنه علم بوفاة السلطان ، فعاد إلى بغداد ، يعظ بلسان الصوفية ، وقد ألح عليه نظام الملك للعودة إلى التدريس فرفض ، ثم أمضى بقية حياته في نيسابور ، وتوفي بطوس سنة ٥٠٥ هـ وهو في سن الخامسة والخمسين .

ويعد الغزالي من أبرز الشخصيات في العالم الإسلامي ، فهو مفكر أصيل ، متعدد الجوانب فهو صوفي وفقه وأصولي ومتكلم وفيلسوف وعالم أخلاقي ، واتسمت كتاباته كلها بالخصوبة والحيوية ، وقد ترك لنا ثروة ضخمة من المصنفات ، لقيت عناية كبيرة من الباحثين على اختلاف مشاربهم في الشرق والغرب على السواء ، واختلفت آراؤهم فيها اختلافا كبيرا .

### أطوار حياته الفكرية:

قلما نجد من بين علماء الإسلام من ترك لنا ترجمة ذاتية لحياته ، ولكن من حسن الحظ أن الغزالي وضع ترجمة ذاتية لحياته منذ بدايتها حتى السنوات الأخيرة من عمره ، وعلى وجه التحديد قبل وفاته بخمس سنوات تقريبا ، إذ أنه في سن الخمسين ، وضع كتابه " المنقذ من الضلال " ، يصور فيه أطوار حياته المختلفة .

إلا أننا ينبغي أن ننبه<sup>(١٥)</sup> إلى أن التراجع الذاتي ، لا تتسم دائما بالموضوعية ، فالغزالي في كتابه المذكور ، لا يكتفي بتسجيل الأحداث التي مرت عليه كما هي ، ولكنه لم ينس أنه أستاذ يلقى محاضراته على الآخرين ، ولذلك نجده يتعرض لأصحاب الفرق والعلوم المختلفة ، يشرح آراءهم ، ويحلل أفكارهم ، ويبين مصادر أقوالهم ، وينقدها ويفندها .

---

(١٥) هذا التنبيه تلقيناه من محاضرات كان يلقيها علينا الدكتور أبو العلا عفيفي

وفيما يلي نتبع أهم مراحل حياته الفكرية :

#### ١ - طلب الحقيقة الدينية:

كانت مشكلة الغزالي الكبرى هي : هل في استطاعة الإنسان أن يصل إلى اليقين الكامل في عقائده الدينية ؟ لقد أوقف حياته بأسرها للبحث عن أساس يقيني للإيمان ، وطفق يفتش عليه بين مختلف المذاهب ، منذ حداثة سنه وحتى نهاية حياته ، وكان يدرك أن رحلة الكشف عن الحقيقة شاقة تحيط بها المخاطر ، وأن أكثر من تصدى لها ضل الطريق . يقول الغزالي : " ولم أزل في عنفوان شبابي . منذ راهقت البلوغ ، أي قبل بلوغ العشرين ، إلى الآن . وقد اناف السن على الخمسين . أقتحم لجة هذا البحر العميق . واخوض غمرته ، خوض الجسور ... وأتفحص عن عقيدة كل فرقة ، واستكشف أسرار مذاهب كل طائفة" (١٦)

وقد شعر الغزالي أن تطلعه إلى معرفة الحقائق الدينية لم يكن بسبب اختياره ، بل إنه يرجع إلى دافع غريزي غير مكتسب ، إنه دافع فطري يودعه الله في البشر جميعا ، إلا أن قليلا منهم يتسم بالمشاورة في البحث . ويصور الغزالي نفوره المبكر من التقليد ، ويستدل على سلامة توجهه بحديث مشهور للرسول ﷺ فيقول : "وقد كان التعطش إلى درك حقائق الأمور دأبي وديدني ، من أول أمرى وريعان عمري : غريزة وفطرة من الله ، وضعتا في جبلتي ، لا باختيارى وحيلتي ، حتى انحلت عني رابطة التقليد ، وانكسرت على العقائد الموروثة ، على قرب عهد سن الصبا ، إذ رأيت صبيان النصارى لا يكون لهم نشوء إلا على التنصر ، وصبيان اليهود لا نشوء لهم إلا على التهود ، وصبيان المسلمين لا نشوء لهم إلا على الإسلام ، وسمعت الحديث المروى عن الرسول ﷺ ، حيث قال : " كل مولود يولد على الفطرة ، فأبواه يهودانه وينصرانه ويمجسانه " ، فتحرك باطني إلى حقيقة الفطرة الأصلية .

---

(١٦) والغزالي في كل ماسبق ذكره يتفق تمام الاتفاق مع الحارث المحاسبي

(ت ٢٤١ هـ) في كتابه " النصائح " أو " الوصايا " حتى تكاد بعض عبارات

الغزالي تكون مأخوذة من كلام المحاسبي نصا ، مما يدل على تأثره به ( د .

محمد جلال شرف : التصوف الإسلامي في مدرسة بغداد . الإسكندرية ، دار

المطبوعات الجامعية ، ١٩٧٢ ، ص ١٨١ )



وحقيقة العقائد العارضة بتقليد الوالدين والأستاذين ... " . وهكذا تطلع الغزالي إلى الوقوف على الحقائق الدينية ، انتهى به إلى ازدراء التقليد ، ورفض الركون اليه .

## ٢ - البحث في المعرفة:

اتجه الغزالي اتجاهها ابستمولوجيا ، أى اتجه إلى البحث عن المعرفة ، من حيث أنها الوسيلة لتحقيق غايته المنشودة ، وهى ادراك حقيقة الأمور الدينية ، فما هى هذه المعرفة التى تكفل له اليقين فى الإيمان ؟ وما خصائص ذلك اليقين ؟ وما تعريفه ؟

يقول الغزالي : " فقلت فى نفسى : أولا إنما مطلوبى العلم بحقائق الأمور ، فلا بد من طلب حقيقة العلم ماهى ؟ فظهر لى أن العلم اليقيني هو الذى ينكشف فيه المعلوم انكشافا لا يبقى معه ريب ، ولا يقارنه امكان الغلط والوهم ، بل الأمان من الخطأ ينبغى أن يكون مقارنا لليقين ، مقارنة لو تحدى باظهار بطلانه مثلا من يقلب الحجر ذهباً ، والعصا ثعباناً ، لم يورث ذلك شكاً وانكاراً ، فإنى إذا علمت أن العشرة أكثر من الثلاثة ، فلو قال لى قائل : لا بل الثلاثة أكثر بدليل أنى أقلب هذه العصا ثعباناً وقلبه ، وشاهدت ذلك منه ، لم أشك بسببه فى معرفتى ... "

بدأ الغزالي بعد ذلك يفحص فى مصادر المعرفة عسى أن يجد فى أحدها اليقين الذى ينشده . يقول : " ثم فتشت فى علومى ، فوجدت نفسى عاطلة من علم موصوف بهذه الصفة ، إلا فى الحسيات والضروريات ... فأقبلت بجهد بليغ أتأمل فى المحسوسات والضروريات ، وانظر هل يمكننى أن أشكك نفسى فيهما ؟ فأنتهى بى طول التشكيك إلى أن لم تسمح نفسى بتسليم الأمان فى المحسوسات ايضا ، واخذ يتسع هذا الشك فيها ، ويقول : من أين الثقة بالمحسوسات ؟ واقواها حاسة البصر ، وهى تنظر إلى الظل فتراه واقفاً غير متحرك ، وتحكم بنفى الحركة ، ثم بالتجربة والمشاهدة . بعد ساعة . تعرف أنه متحرك ، وأنه لم يتحرك دفعة بغتة ، بل على التدرج ، ذرة ذرة ، حتى لم تكن له حالة وقوف . وتنظر إلى الكوكب فتراه صغيراً فى مقدار دينار ، ثم الأدلة الهندسية تدل على أنه أكبر من الأرض فى المقدار . هذا وأمثاله من المحسوسات : يحكم فيها حاكم الحس بأحكامه ، ويكذبه حاكم العقل ... "

فقلت : قد بطلت الثقة بالمحسوسات ايضا ، فلعله لا ثقة إلا بالعقليات التى هى من الأولويات ، كقولنا : العشرة أكثر من الثلاثة ، والنفى والإثبات لا يجتمعان فى

الشيء الواحد ... فقالت المحسوسات : بم تأمن أن تكون ثقتك بالعقلية كثقتك بالمحسوسات . وقد كنت واثقا بي ، فجاء حاكم العقل فكذبني . ولولا حاكم العقل لكنت تستمر على تصديقي . فلعل وراء ادراك العقل حاكما آخر ، إذا تجلى كذب العقل في حكمه . كما تجلى حاكم العقل فكذب الحس في حكمه ، وعدم تجلى ذلك الادراك ، لا يدل على استحالة .

فتوقفت النفس في جواب ذلك قليلا . وأيدت اشكالها بالمنام ... (أفلا) يمكن أن تطرأ عليك حالة تكون نسبتها إلى يقظتك كنسبة يقظتك إلى منامك . وتكون يقظتك نوما بالاضافة إليها ؟ ... ولعل تلك الحالة ما تدعيه الصوفية أنها حالتهم ، إذ يزعمون أنهم يشاهدون في أحوالهم التي لهم إذا غاصوا في أنفسهم . وغابوا عن حواسهم أحوالا لا توافق هذه المعقولات .

ولعل تلك الحالة هي الموت ، إذ قال رسول الله ﷺ : (الناس نيام إذا ماتوا انتبهوا) فلعل الحياة الدنيا نوم بالاضافة إلى الآخرة . فإذا مات ظهرت له الأشياء على خلاف ما يشاهده الآن . ويقال له عند ذلك : (فكشفنا عنك غطاءك فبصرك اليوم حديد). هكذا أدى الشك المنهجي بالغزالي إلى الانتقال من الشك في الحواس إلى الشك في العقل كأداة للمعرفة الحقيقة ، ولما بلغ الغزالي هذه المرحلة من الشك . حاول أن يخرج منها فلم يفلح ، لأن الخروج منها يقتضي دليلا عقليا ، والدليل العقلي يقوم على المسلمات الأولية ، وهي لم تعد موضع ثقة الغزالي ، وعندئذ وصل الغزالي إلى مرحلة الشك المطلق ، وهي لم تكن مرحلة مصطنعة كما في حالة ديكرت ، وإنما كانت أزمة نفسية عنيفة ، أو كما وصفها الغزالي نفسه بأنها داء عضال دام حوالى من شهرين .

يقول الغزالي : " فلما خطرت لى هذه الخواطر ، وانقدحت فى النفس ، حاولت لذلك علاجا . فلم يتيسر . إذ لم يكن دفعه الا بالدليل . ولا يمكن نصب دليل الا من تركيب العلوم الأولية . فإذا لم تكن مسلمة . لم يمكن تركيب الدليل . فأعطل هذا الداء . ودام قريبا من شهرين ، أنا فيهما على السفسطة بحكم الحال . لا بحكم النطق والمقال " .

### ٣ - من الشك إلى اليقين :

خرج الغزالي من "مرض" الشك المطلق الذى أصابه . وشفى منه . وعرف طريق اليقين . إذ يواصل صاحب المقصد من الضلال حديثه عن رحلته من مرض

الشك إلى ما بعدها فيقول: "حتى شفى الله تعالى من ذلك المرض ، وعادت النفس إلى الصحة والاعتدال ، ورجعت الضروريات العقلية مقبولة ، موثوقا بها على أمن و يقين ، ولم يكن ذلك بنظم دليل وترتيب كلام"<sup>(١٧)</sup>، بل بنور قدفه الله تعالى في الصدر ، وذلك مفتاح أكثر المعارف ، فمن ظن أن الكشف موقوف على الأدلة المحررة ، فقد ضيق رحمة الله الواسعة ...".

وهكذا خلاص الغزالي من رحلة الشك لليقين ، إلى أن اليقين الذي ينشده غير متاح في المعرفة التي تقوم على التقليد ، أي المتابعة العمياء للعقائد الموروثة ، كما أنه لا يتوافر في المعرفة الحسية ، بل ولا في المعرفة العقلية ، وإنما المعرفة الدوقية الكشفية هي "مفتاح أكثر المعارف" ، إنها تلك المعرفة التي تنبجس من الجود الإلهي ، الذي لا يصدر باستمرار . كما هو الشأن عند الأنبياء . ولكنها نور ينبجس في بعض الأحيان.

#### ٤ - مناقشة أصحاب المذاهب المختلفة:

بعد أن شفى الغزالي من مرض الشك ، أخذ يدرس المذاهب السائدة في عصره ، ويناقش أصحابها . يقول : " ولما شفاني الله تعالى من هذا المرض ، بفضله وسعة جوده ، انحصرت أصناف الطالبين عندي في أربع فرق :

(١) المتكلمون : وهم يدعون أنهم أهل الرأي والنظر ،  
(٢) والباطنية : وهم يزعمون أنهم أصحاب التعليم ، والمخصوصون بالاقتباس من الإمام المعصوم ،

(٣) والفلاسفة : وهم يزعمون أنهم أهل المنطق والبرهان ،

(٤) والصوفية : وهم يدعون أنهم خواص الحضرة ، وأهل المشاهدة والمكاشفة .

فقلت في نفسي : الحق لا يعدو هذه الأصناف الأربعة ... ". ونلاحظ في هذا الحصر تعسفا وقصورا ، فلا يستطيع الغزالي أن يبرر هذا التصنيف بأن هذه المذاهب الأربعة هي التي كانت وحدها السائدة في عصره ، وأنه لم يعرف غيرها ، فمن حقنا أن نتساءل : أين مذهب السلف ؟ ولم لم يذكره ؟ هل كان يجهله أم

---

<sup>(١٧)</sup> على نحو ما فعل ديكارت حين قال أشك إذن أنا أفكر ، وأفكر إذن فأنا موجود ولذلك يجب الترصد له .



يتجاهله ؟ أخذ الغزالي يفحص مذاهب هذه الفرق " مبتدنا بعلم الكلام ، ومثنيا بطريق الفلسفة ، ومثلثا بتعاليم الباطنية ، ومربعا بطريق الصوفية " .  
(أ) علم الكلام:

يقول الغزالي : ابتدأت بعلم الكلام ، فحصلته وعقلته ، وطالعت كتب المحققين منهم ، وصنفت فيه ما أردت أن أصنف ، فصادفته علما وافيا بمقصوده غير واف بمقصودي ، وإنما مقصوده حفظ عقيدة أهل السنة ، وحراستها عن تشويش أهل البدعة . لكنهم ( يقصد المتكلمين ) اعتمدوا في ذلك على مقدمات تسلموها من خصومهم ، واضطروهم إلى تسليمها : إما التقليد ، أو إجماع الأمة ، أو مجرد القبول من القرآن والأخبار " . وعلى الرغم من أن الغزالي ههنا في مجال نقد منهج المتكلمين ، إلا أنه يرمى أيضا إلى نقد منهج السلف ، الذي تجاهل التصريح به ، كما ذكرنا منذ هنيهة ، إذ أن منهج السلف يقوم على : الكتاب ، والسنة ، وإجماع الأمة . ويواصل الغزالي نقده لمنهج المتكلمين ، فيلاحظ أن " أكثر خوضهم في استخراج مناقضات الخصوم ، ومؤاخذتهم بلوازم مسلماتهم ، وهذا قليل النفع في حق من لا يسلم سوى الضروريات شيئا أصلا ... فلم يكن الكلام في حقي كافيا ، ولا لدائي الذي كنت أشكوه شافيا " .

#### (ب) الفلسفة:

اتجه الغزالي بعد ذلك إلى دراسة الفلسفة ، لا لمجرد معرفة حقائق مذاهبها ، وإنما كان يهدف مسبقا إلى الهجوم عليها وإظهار فسادها ، وأرسى قاعدة منهجية مهمة لتحقيق هذا الهدف ، وصرح بأن أحدا من علماء الإسلام لم يسبقه إلى اتباع منهجه في هدم المذاهب المخالفة .

ويبين صاحب المنقذ من الضلال ذلك ، فيقول : " ثم إنني ابتدأت . بعد الفراغ من الكلام . بعلم الفلسفة . وعلمت يقينا أنه لا يقف على فساد نوع من العلم ، من لا يقف على منتهى ذلك العلم ، حتى يساوى أعلمهم في أضل ذلك العلم ، ثم يزيد عليه ، ويجاوز درجته ، فيطلع على ما لم يطلع عليه صاحب العلم من غور وغائلة ، وإذا ذلك يمكن أن يكون ما يدعيه من فساد حقا . ولم أر أحدا من علماء الإسلام ، صرف عنايته وهمته إلى ذلك ... فقلت : إن رد المذهب . قبل فهمه والاطلاع على كنهه . رمى في عماية . فشمرت عن ساق الجد في تحصيل ذلك العلم من الكتب . بمجرد المطالعة من غير استعانة بأستاذ ... " .

أما منهجه في الرد على الفلاسفة ، فقد بينه في كتابه " تهافت الفلاسفة " إذ أعلن أن المقصود تنبيه من حسن اعتقاده في الفلاسفة ، بيان وجوه تناقضهم وتهافتهم ، لذلك دخل الغزالي عليهم دخول مطالب منكر ، فأبطل عليهم ما اعتقدوه مقطوعا بالزامات مختلفة ، فالزمهم تارة مذهب المعتزلة ، وأخرى مذهب الكرامية ، وطورا مذهب الواقفية ، ولم ينتهض ذابا عن مذهب مخصوص ، بل جعل جميع الفرق إلبا واحدا عليهم<sup>(٦٨)</sup>.

وهكذا لم يجد الغزالي في سبيل هدم الفلسفة غضاضة في قبول أقوال خصومه من المعتزلة والكرامية وغيرهم ، وهذا منهج غير سليم ، بل المنهج الصحيح - فيما نرى - لابد أن يستند إلى مبادئ ثابتة ، وينظر من خلالها إلى آراء الآخرين ، فإن خالفت هذه المبادئ لزم دحضها وتفنيدها ، إما إن اتفقت معها في بعض الأمور وجب الاعتراف بصحتها وسلامتها .

#### أصناف الفلاسفة:

يعلن صاحب المنقذ من الضلال شمول وصمة الكفر كافة الفلاسفة ، ويبين أنهم على كثرة فرقهم ، واختلاف مذاهبهم ينقسمون إلى ثلاثة أقسام : الدهريون والطبيعيون والإلهيون :

#### الصنف الأول - الدهريون:

"وهم طائفة من الأقدمين ، جحدوا الصانع المدبر العالم القادر ، وزعموا أن العالم لم يزل موجودا كذلك بنفسه ، وبلا صانع ، ولم يزل الحيوان من النطفة ، والنطفة من الحيوان ، كذلك كان ، وكذلك يكون أبدا ، وهؤلاء هم الزنادقة". ولعل الغزالي يقصد بهم رجال مدرسة أيونية كطاليس وأنكسيمندريس وأنكسيمانس ، أو أصحاب مذاهب الكثرة الطبيعية كديمقريطس وأنبادوقليس.

#### الصنف الثاني - الطبيعيون:

لا يقصد الغزالي بهم الطبيعيين الأوائل ولا المتأخرين الذين أشرنا إليهم ، ومن المحتمل أنه يريد بهم شيعة جالينوس ، لأنه يصفهم بقوله : " وهم قوم أكثروا بحثهم عن عالم الطبيعة ، وعن عجائب الحيوان والنبات ، وأكثروا الخوض في علم تشريح أعضاء الحيوانات ، فرأوا من عجائب صنع الله تعالى ، وبدائع حكمته ، ما

(٦٨) راجع تهافت الفلاسفة ، تحقيق سليمان دنيا ، ص ٨٢ - ٨٣

اضطروا معه إلى الاعتراف بفاطر حكيم ... إلا أن هؤلاء - لكثرة بحثهم عن الطبيعة -  
ظهر عندهم لاعتدال المزاج تأثير عظيم في قوام قوى الحيوان به ، فظنوا أن القوة  
العالية من الإنسان تابعة لمزاجه أيضا ، وأنها تبطل ببطلان مزاجه فينعدم ... فذهبوا  
إلى أن النفس تموت ولا تعود ، فجحدوا الآخرة ، وأنكروا الجنة والنار ، والحشر  
والنشر ... وهؤلاء أيضا زنادقة ، لأن أصل الإيمان هو الإيمان بالله واليوم الآخر... ".  
**الصنف الثالث - الإلهيون:**

" وهم المتأخرون مثل سقراط وهو أستاذ أفلاطون ، وأفلاطون أستاذ  
أرسطاطاليس ، وأرسطاطاليس الذى رتب لهم المنطق ، وهذب لهم العلوم ... وهم  
بجملتهم ردوا على الصنفين الأولين ... ثم رد أرسطاطاليس على أفلاطون وسقراط  
ومن كان قبله من الإلهيين ، ردا لم يقصر فيه ، حتى تبرأ من جميعهم ، إلا أنه استبقى  
أيضا من رذائل كفرهم ... فوجب تكفيرهم وتكفير شيعتهم من المتفلسفة الإسلاميين  
كابن سينا والفارابى وأمثالهما .

على أنه لم يقم بنقل علم أرسطاطاليس أحد من متفلسفة الإسلاميين قيام  
هذين الرجلين ، وما نقله غيرهما لا يخلو من تخبيط وتخليط ... " .

وعلى الرغم من تقديرنا لما يتسم به الغزالي من أمانة علمية ، إذ يصرح  
بالمصادر التى عول عليها فى عرضه للفلسفة الأرسطاطاليسية ، إلا أننا لا نقره على  
منهجه فى العرض ، ذلك أنه استند إلى كتابات الفارابى وابن سينا ، وهما لم يقدموا  
فلسفة أرسطو فى صورة نقية خالصة ، وإنما حاول كل منهما أن يوفق بين أرسطو  
وأفلاطون من ناحية ، وبين الفلسفة والدين من ناحية أخرى . ولا نستطيع أن نلتمس  
للغزالي العذر فى عدم اطلاعه على كتب المعلم الأول ، إذ أنها ترجمت إلى العربية ،  
وكانت متداولة منذ القرن الثالث الهجرى أى قبل عصره بقرنين .

ثم يقول الغزالي : " ومجموع ما صح عندنا من فلسفة أرسطاطاليس . بحسب  
نقل هذين الرجلين . ينحصر فى ثلاثة أقسام :

١ - قسم يجب التكفير به .

٢ - قسم يجب التبديع به .

٣ - قسم لا يجب انكاره أصلا " .

ثم يعرض لأقسام علومهم . ويذكر أنها ستة أقسام : رياضية . ومنطقية .  
وطبيعية . وإلهية . وسياسية . وخلقية :



## ١ - الرياضيات:

وهي تتعلق " بعلم الحساب والهندسة وعلم هيئة العالم ، وليس يتعلق شيء منها بالأمور الدينية نفياً أو اثباتاً ، بل هي أمور برهانية ، لا سبيل إلى مجاحتها بعد فهمها ومعرفتها ، وقد تولدت منها آفتان: الأولى : إن من ينظر فيها يتعجب من دقائقها ، ومن ظهور براهينها ، فيحسن بسبب ذلك اعتقاده في الفلاسفة ، فيحسب أن جميع علومهم في الوضوح ، وفي وثاقة البرهان ، كذا العلم . ثم يكون قد سمع من كفرهم وتعطيلهم وتهاونهم بالشرع ، وما تداولته الألسنة ، فيكفر بالتقليد المحض ، ويقول : لو كان الدين حقاً ، لما اختفى على هؤلاء ، مع تدقيقهم في هذا العلم... وكم رأيت من يضل عن الحق بهذا القدر ، ولا مستند له سواه .

وإذا قيل له : الحاذق في صناعة واحدة ، ليس يلزم أن يكون في كل صناعة حاذقاً ، فلا يلزم أن يكون الحاذق في الفقه والكلام حاذقاً في الطب... فكلام الأوائل في الرياضيات برهاني ، وفي الإلهيات تخميني " .

هكذا يحذر الغزالي من آفة الانبهار بالعلوم الرياضية ، وما يترتب على ذلك من انتقال الإعجاب بهذه العلوم إلى الإعجاب بأصحابها في جميع أقوالهم ، وهي آفة خطيرة حقاً ، لا بالنسبة للعلوم الرياضية وحدها ، ولا تخص عصر الغزالي دون سواه ، بل هي ظاهرة عامة ، فما أحوج الناس في عصرنا هذا إلى هذا التحذير ، أعني التحذير من انتقال الانبهار بإيجابيات الحضارة الغربية الحديثة ، إلى الإعجاب بكل ما لدى أصحابها من إلحاد ومجون وسائر سلبياتها .

وليت الرجل اكتفى بهذا التحذير ولكنه وقع في تناقض شديد مع ما سبق أن ذكره من صحة العلوم الرياضية ، إذ قال : " فهذه آفة عظيمة ، لأجلها يجب زجر كل من يخوض في تلك العلوم ، فإنها . وإن لم تتعلق بأمر الدين . ولكن لما كانت من مبادئ علومهم ، يسرى إليه شرهم وشؤمهم ، فقل من يخوض فيه ، إلا وينخلع من الدين ، وينحل عن رأسه لجام التقوى " .

ويتخبط الغزالي ، ويقع مرة أخرى في التناقض بسبب نصيحته السابقة ، أعني زجره كل من يخوض في العلوم الرياضية ، ولكن التناقض في هذه المرة ، يعيده إلى الطريق الصحيح ، وهو احترام هذه العلوم وتقديرها بعد ذم الاشتغال بها ، ويتبين هذا من حديثه عن الآفة الثانية الناجمة عن دراسة الرياضيات ، إذ يقول:

## الآفة الثانية:

"نشأت من صديق للإسلام جاهل ، ظن أن الدين ينبغى أن ينصر بانكار كل علم منسوب إليهم ، فأنكر جميع علومهم ، وادعى جهلهم فيها ، حتى أنكر قولهم فى الكسوف والخسوف ... ولقد عظمت على الدين جناية من ظن أن الإسلام ينصر بانكار هذه العلوم ، وليس فى الشرع تعرض لهذه العلوم بالنفى والاثبات ، ولا فى هذه العلوم تعرض للأمور الدينية " . ومرة أخرى نلاحظ أن أبا حامد الغزالي يتحدث عن ظاهرة عامة ولكنها مضادة للظاهرة السابقة ، ففي مقابل الانبهار بكل عناصر الحضارة الأجنبية نجد التزمّت والجمود فى رفض جميع عناصرها حتى ما كان منها نافعا ومفيدا ، فخير الأمور الوسط ، وهو اتباع المنهج الانتقائى الذى حث عليه الإسلام حين امتدح الله تعالى الذين يستمعون القول فيتبعون أحسنه .

### ٢ - المنطقيات:

يقول الغزالي : " وأما المنطقيات فلا يتعلق شىء منها بالدين نفيا وإثباتا ، بل هو النظر فى طرق الأدلة والمقاييس " . فالمنطق مثله كمثل العلم الرياضى ، لا ينبغى أن ينكر ، ومن ينكر المنطق ينسحب عليه ما قيل على من ينكر العلوم الرياضية ، ولذلك كانت للغزالي مصنفاته المعروفة فى المنطق كالقسطاس المستقيم ، والمستصفى . ومحك النظر ، ومعيار العلم .

### ٣ - علم الطبيعيات :

وهو " بحث عن علم السموات وكواكبها وما تحتها من الأجسام المفردة كالماء والهواء والتراب والنار ، ومن الأجسام المركبة كالحيوان والنبات والمعادن ، وعن أسباب تغيرها واستحالتها وامتزاجها ، وذلك يضاهى بحث الطب عن جسم الإنسان ... وكما ليس من شرط الدين انكار علم الطب ، فليس من شرطه أيضا انكار ذلك العلم إلا فى مسائل معينة ، ذكرناها فى كتاب تهافت الفلاسفة " ، وأهمها قدم العالم والحركة والزمان .

### ٤ - الإلهيات:

يقول صاحب المنقذ من الضلال : " وأما الإلهيات ففيها أكثر أغاليطهم ، فما قدرُوا على الوفاء بالبراهين على ما شرطوه فى المنطق ، ولذلك كثر الاختلاف بينهم فيها ، ولقد قرب مذهب أرسطاطاليس فيها من مذاهب الإسلاميين ، على ما نقله الفارابى وابن سينا ، ولكن مجموع ما غلطوا فيه يرجع إلى عشرين أصلا ، يجب

تكفيرهم في ثلاثة منها ، وتبديعهم في سبعة عشر ، ولا بطلان مذهبهم في هذه المسائل العشرين ، صنفنا كتاب التهافت .

أما المسائل الثلاث ، فقد خالفوا فيها كافة المسلمين ، وذلك في قولهم :  
(١) أن الأجسام لا تحشر ، وإنما المثاب والمعاقب هي الأرواح المجردة ، والمثوبات والعقوبات روحانية لا جسمانية ، ولقد صدقوا في إثبات الروحانية ، فإنها كائنة أيضا ، ولكن كذبوا في انكار الجسمانية ، وكفروا بالشريعة فيما نطقوا به .  
(٢) ومن ذلك قولهم : إن الله تعالى يعلم الكليات دون الجزئيات ، وهذا أيضا كفر صريح ، بل الحق أنه لا يعزب عن علمه مثقال ذرة في السموات ولا في الأرض .  
(٣) ومن ذلك قولهم بقدوم العالم وأزليته ، فلم يذهب أحد من المسلمين إلى شيء من هذه المسائل .

وأما ما وراء ذلك من نفهم للصفات ، وقولهم : إنه عليم بالذات ، لا يعلم زائد على الذات ، وما يجري مجراه ، فمذهبهم فيها قريب من مذهب المعتزلة ، ولا يجب تكفير المعتزلة بمثل ذلك . وقد ذكرنا في كتاب ( فيصل التفرقة بين الإسلام والزندقة ) ما يتبين فيه فساد رأى من يتسارع إلى التكفير في كل ما يخالف مذهبهم .

#### ٥ - السياسة:

أما الفلسفة السياسية أو على حد تعبير الغزالي : " السياسات فمجموع كلامهم فيها يرجع إلى الحكم المصلحية المتعلقة بالأمر الديني ... وإنما أخذوها من كتب الله المنزلة على الأنبياء ، ومن الحكم الماثورة عن سلف الأنبياء " .

#### ٦ - الفلسفة الخلقية:

يقول الغزالي : " وأما الخلقية فجميع كلامهم فيها يرجع إلى حصر صفات النفس وأخلاقها ، وذكر أجناسها ... وإنما أخذوها من كلام الصوفية ... ومزجوها بكلامهم ... فتولد من مزجهم كلام النبوة وكلام الصوفية بكتبهم آفان : آفة في حق القابل ، وآفة في حق الراد " . وهما الآفتان التي وضحهما الغزالي وهو بصدد حديثه عن الرياضيات .



### (ج) مذهب الباطنية :

يقول الغزالي : " ثم إنى لما فرغت من علم الفلسفة وتحصيله وتفهيمة ... وكانت قد نبغت نابغة التعليمية<sup>(٦٩)</sup>، وشاع بين الخلق تحدثهم بمعرفة معنى الأمور من جهة الإمام المعصوم القائم بالحق ، عن لى أن أبحث عن مقالاتهم ، لأطلع على ما فى كتبهم ، ثم اتفق أن ورد على أمر جازم من حضرة الخلافة بتصنيف كتاب يكشف عن حقيقة مذهبهم ... " ، وقد قام الغزالي بتنفيذ هذا الأمر وصنف كتابه الشهير "فضائح الباطنية" الذى تولى تحقيقه ونشره الدكتور عبد الرحمن بدوى .

ويحدثنا الغزالي عن منهجه فى جمع المادة العلمية لهذا الكتاب ، وما صادفه من اعتراضات على تأليفه لهذا الكتاب ، فيقول فى المنقذ : " فابتدأت بطلب كتبهم ، وجمع مقالاتهم ، وكان قد بلغنى بعض كلماتهم المستحدثة ، التى ولدتها خواطر أهل العصر ، لا على المنهاج المعهود من سلفهم ، فجمعت تلك الكلمات ، ورتبتها ترتيبا محكما ، حتى أنكر بعض أهل الحق مبالغتى فى تقرير حجتهم ، وقال : هذا سعى لهم ، إنهم كانوا يعجزون عن نصره مذهبهم لمثل هذه الشبهات لولا تحقيقك لها ، وترتيبك إياها .

وهذا الانكار . من وجه حق . فلقد أنكر أحمد بن حنبل على الحارث المحاسبى . رحمهما الله . تصنيفه فى الرد على المعتزلة .

فقال الحارث : الرد على البدعة فرض ،

فقال أحمد : ولكن حكيت شبهتهم أولا ، ثم أجبت عنها ، فبم تأمن أن يطالع الشبهة من يعلق ذلك بفهمه ، ولا يلتفت إلى الجواب ، أو ينظر إلى الجواب ولا يفهم كنهه ؟

وما ذكره أحمد حق ، ولكن فى شبهة لم تنتشر ، فأما إذا انتشرت ، فالجواب عنها واجب ، ولا يمكن الجواب عنها إلا بعد الحكاية " .

ثم يبطل الغزالي أساس الدعوة الباطنية ، وهى عقيدتهم فى ضرورة وجود الإمام المعصوم الذى يستمد منه جميع الأمور الدينية ، إذ لا يصلح أن يكون كل

---

<sup>(٦٩)</sup> يبين الغزالي فى كتابه فضائح الباطنية ، ص ١١ وما بعدها الألقاب

المختلفة التى أطلقت على الباطنية وأسبابها ، ومن هذه الألقاب التعليمية -

لقبوا به لأن مبدأ مذهبهم ابطال الاجتهاد والرأى والعقل ، ودعوة الناس

إلى التعليم من الإمام المعصوم ، وأنه لا تدرك العلوم إلا بالتعليم -

انسان معلما ، بل لا بد من معلم معصوم . يقول الغزالي : فى الرد عليهم : " بل الصواب الاعتراف بالحاجة إلى المعلم ، وأنه لا بد وأن يكون المعلم معصوما ، ولكن معلمنا المعصوم هو محمد عليه السلام .

فإذا قالوا : هو ميت ،

فنقول : فمعلمكم غائب .

فإذا قالوا : معلمنا قد علم الدعاة ، وبشهم فى البلاد ، وهو ينتظر مراجعتهم إن اختلفوا أو أشكل عليهم مشكل .

فنقول : ومعلمنا قد علم الدعاة ، وبشهم فى البلاد ، وأكمل التعليم ، إذ قال الله تعالى ( اليوم أكملت لكم دينكم وأتممت عليكم نعمتي ) ( المائدة / ٣ ) وبعد كمال التعليم لا يضر موت المعلم ، كما لا تضر غيبته .

فبقى قولهم : كيف تحكمون فيما لم تسمعوه ؟ أبالنص ولم تسمعوا ، أم بالاجتهاد والرأى وهو مظنة الخلاف ؟

فنقول : نفعل ما فعله معاذ ، إذ بعثه رسول الله عليه السلام إلى اليمن : إن نحكم بالنص عند وجود النص ، وبالاجتهاد عند عدمه . بل كما يفعله دعائهم إذا بعدوا عن الإمام إلى أقاصى البلاد ، إذ لا يمكنهم أن يحكموا بالنص ، فإن النصوص المتناهية لا تستوعب الوقائع غير المتناهية ، ولا يمكنه الرجوع فى كل واقعة إلى بلدة الإمام ، وإلى أن يقطع المسافة ويرجع ، فيكون المستفتى قد مات ، وفات الانتفاع بالرجوع ، فمن أشكلت عليه القبلة . ليس له طريق إلا أن يصلى بالاجتهاد ، إذ لو سافر إلى بلدة الإمام لمعرفة القبلة لفات وقت الصلاة ... " .

#### (د) طرق الصوفية :

اختتم أبو حامد جولته الكبيرة فى دراسة علوم الطوائف المختلفة بدراسة التصوف . يقول : " ثم إنى لما فرغت من هذه العلوم ، أقبلت بهمتى على طريق الصوفية . وعلمت من طريقتهم أنها تتم بعلم وعمل . وكان حاصل عملهم قطع عقبات النفس . والتزهر عن أخلاقها المذمومة ، وصفاتها الخبيثة ، حتى يتوصل بها إلى تخلية القلب عن غير الله تعالى ، وتحليته بذكر الله .

وكان العلم أيسر على من العمل ، فابتدأت بتحصيل علمهم ، من مطالعة كتبهم . مثل (قوت القلوب) لأبى طالب المكى رحمه الله ، وكتب الحارث المحاسبى ، والمتفرقات المأثورة عن الجنيد والشبلى ، وأبى يزيد البسطامى ...

فظهر لى أن أخص خواصهم ما لا يمكن الوصول إليه بالتعليم ، بل بالذوق  
والحال وتبدل الصفات .

وكم من الفرق بين أن تعلم حد الصحة ، وحد الشبع ، وأسبابهما وشروطهما ،  
وبين أن تكون صحيحا وشبعان ، وبين أن تعرف حد السكر ... وبين أن تكون  
سكران ... كذلك فرق بين أن تعرف حقيقة الزهد وشروطها وأسبابها ، وبين أن يكون  
حالك الزهد ، وعزوف النفس عن الدنيا . فعلمت يقينا أنهم أرباب أحوال ، لا  
أصحاب أقوال . وأن ما يمكن تحصيله بطريق العلم ، فقد حصلته ، ولم يبق إلا ما لا  
سبيل إليه بالسماع والتعلم ، بل بالذوق والسلوك " .

وهنا يثار سؤال مهم : هل كان الغزالي مجرد دارس للتصوف دراسة نظرية  
من كتب هذا العلم ، أم أن الرجل كانت له تجربة صوفية ؟ وبقول آخر هل كان  
الغزالي صوفيا ، وتلقى شيئا من المعرفة الدوقية التى يدعيها أهل التصوف ؟

يجيب الغزالي عن هذا السؤال بقوله : " وكان قد حصل معى . من العلوم  
التى مارستها ، والمسالك التى سلكتها فى التفتيش عن صنفى العلوم الشرعية والعقلية .  
إيمان يقينى بالله تعالى ، وبالنبوة ، وباليوم الآخر . فهذه الأصول الثلاثة من الإيمان  
كانت قد رسخت فى نفسى ، لا بدليل معين محرر ، بل بأسباب وقرائن وتجارب لا  
تدخل تحت الحصر تفاصيلها " . وأغلب الظن أن أبا حامد يشير ههنا إلى تلك  
المعرفة الدوقية أو النور الذى قذف فى صدره ، وأخرجه من مرض الشك الذى  
لازمه قريبا من شهرين ، إلى اليقين .

ويروى عن الغزالي أنه " انتهى آخر أمره إلى الوقف والحيرة فى المسائل  
الكلامية ، ثم أعرض عن تلك الطرق ، وأقبل على أحاديث الرسول ﷺ ، فمات  
والبخارى على صدره ٢٠٣هـ .

\* \* \*

أما أهم أعلام الأشاعرة فى الفترة بين الغزالي والرازي ، فهم :

- |                   |             |
|-------------------|-------------|
| ابن تومرت         | (ت ٥٢٤ هـ.) |
| أبو بكر بن العربى | (ت ٥٣٤ هـ.) |
| الشهر ستانى       | (ت ٥٤٨ هـ.) |
| ابن عساكر         | (ت ٥٧١ هـ.) |

(٧٠) ابن أبى العز : شرح العقيدة الطحاوية : ١ / ٢٤٣ - ٢٤٤



## ٨ - فخر الدين الرازى

( ٥٤٤ - ٦٠٦ هـ )

### حياته ومصنفاته:

هو أبو عبد الله محمد بن عمر... لقب بالرازى لأنه ولد فى إحدى مدن الرى . وهى مدينة هراة من أعمال طبرستان . وكان مولده عام ٥٤٣ أو ٥٤٤ هـ . وعرف بابن خطيب الرى ، إذ كان والده ضياء الدين فقيها خطيبا يدرس بالرى . وتلمذ فخر الدين على والده . ودرس عليه الفقه والأصول . كما تلمذ فى الحكمة والكلام على يدى مجد الدين الجيلى الذى تلمذ عليه أيضا شهاب الدين السهروردى المقتول صاحب الفلسفة الاشراقية . وقد لازم الرازى مجد الدين مدة . وعرف منه فلسفة الفارابى وابن سينا . وهكذا جمع العلوم الشرعية والفلسفية . وانعكس ذلك على مؤلفاته ومذهبه .

قام الرازى برحلات متعددة إلى كل من خوارزم . وطوس . وبلاد ما وراء النهر . ثم استقر فى مسقط رأسه هراة ، ومات بها سنة ٦٠٦ هـ .

وقد جرت له فى رحلاته مناظرات عديدة مع المعتزلة والكرامية والماتريدية والشيعة . كما اتصل فى رحلاته بالملوك والسلاطين . وكانت أغلب مصنفاته لهم .

ومصنفاته كثيرة جدا<sup>(١١)</sup> . اشتملت على مختلف العلوم والفنون ، فمن مؤلفاته فى التفسير " مفاتيح الغيب " وفى علم الكلام : " أساس التقديس " أو " تأسيس التقديس " و " اعتقادات فرق المسلمين والمشركين " . و " محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين " . و " المسائل الخمسون فى أصول الدين " . و " أجوبة المسائل البخارية " وغيرها . وفى الفلسفة له : " الحكمة المشرقية " و " المباحث الشرقية " . وله شروح على كتب ابن سينا . كما صنف فى الفقه وأصوله والبلاغة وغير ذلك . والناظر فى كتبه يتبين له أن الرجل كان متعدد الجوانب . فهو مفسر وفقيه وأصولى ومتكلم

<sup>(١١)</sup> ذكرها د . احمد صبحى : فى علم الكلام . ص ٧١٧ وما بعدها

وصوفى وفيلسوف ، وقد أنكر بعض الباحثين<sup>(٧٢)</sup>. وصف الرازى بأنه فيلسوف ، لأنه نقد الفلسفة والفلاسفة من بعض الجوانب ، إلا أنه من المعلوم أن نقد الفلسفة فلسفة ، فقد سبقه الغزالى ، وأعلن " تهافت الفلاسفة " ، ومع ذلك فقد كان الغزالى فيلسوفاً فى رده على الفلاسفة .

ولكن الفخر الرازى نفسه يؤكد أن مذهبه لا يخرج عن مذهب أهل السنة والجماعة ، مثله فى ذلك كمثّل سائر الأشاعرة . فيقول : " ومع هذا فإن الأعداء والحساد يطعنون فينا وفى ديننا ، مع ما بذلنا من الجهد والاجتهاد فى نصرّة اعتقاد أهل السنة والجماعة ، ويعتقدون أنى لست على مذهب أهل السنة والجماعة ، وقد علم العالمون أنه ليس مذهبي ولا مذهب أسلافي إلا مذهب أهل السنة والجماعة ، ولم تزل تلامذتي ولا تلامذة والدي فى سائر أطراف العالم يدعون الخلق إلى الدين الحق والمذهب الحق ، وقد أبطلوا جميع البدع ...<sup>(٧٣)</sup> .

أما منهج الرازى فيقوم على ترجيح العقل على النقل ، وسنبين ذلك بشيء من التفصيل عند كلامنا عن علم الكلام الأشعرى .

وأما مذهبه العقدي فهو يقترب كثيرا من المعتزلة ، إذ يشير إلى آيات الفوقية والمجىء والأتیان والاستواء على العرش ويؤولها على نحو ما سبقت إليه المعتزلة فالاستواء عنده يعنى الاستيلاء والقهر، وينفى عن الله تعالى المكانية والجهة .

ويعد علم الكلام أشرف العلوم ، لأنه يستهدف معرفة ذات الله تعالى وصفاته وأفعاله ، ويتميز بوثاقة البرهان ، ويحقق السعادة فى الدارين ، وهو علم لا يحتاج إلى غيره من العلوم ، بينما سائر العلوم الدينية تحتاج إليه .

وقد شايع الفلاسفة إلى حد كبير معالجا موضوعات الفلسفة بنفس طريقتهم ، ملتزما فى أغلب الأحيان بمنهجهم . وامتزجت موضوعات الكلام بموضوعات

---

(٧٢) كالـدكتور المحمود فى كتابه: موقف ابن تيمية من الأشاعرة: ٦٥٧/٢ -

(٧٣) الرازى : اعتقادات فرق المسلمين والمشركين ، تحقيق د. النشار ، ص

الفلسفة على يديه ، حتى التبس على المتأخرين . على حد تعبير ابن خلدون . شأن الموضوع في العلمين ، فحسبوه فيهما واحدا من اشتباه المسائل فيهما<sup>(٧٤)</sup>.

ولكن الرازي في أواخر حياته سلك مسلك عدد من كبار الأشاعرة قبله ، إذ تخلى عن مذهبه الكلامي والفلسفي ، واعتنق مذهب السلف ، وقال : " لقد تأملت الطرق الكلامية ، والمناهج الفلسفية ، فما رأيتهما تشفى غيلا ، ولا تروى غيلا ، ورأيت أقرب الطرق طريقة القرآن . اقرأ في الاثبات ﴿ الرحمن على العرش استوى ﴾ (طه/٥) ، ﴿ إليه يصعد الكلم الطيب ﴾ (فاطر/١٠) ، وقرأ في النفي ﴿ ليس كمثله شيء ﴾ (الشورى/١١) ، ﴿ ولا يحيطون به علما ﴾ ، ثم قال : ومن جرب مثل تجربتي عرف مثل معرفتي<sup>(٧٥)</sup>.

كما قال في كتابه الذي صنفه في أقسام اللذات<sup>(٧٦)</sup>:

و غاية سعي العالمين ضلال	نهاية إقدام العقول عقاب
وحاصل دنيانا أذى ووبال	وأرواحنا في وحشة من جسوننا
سوى أن جمعنا فيه: قبل وقالوا... (الخ) (٣٣)	ولم نستفد من بحثنا طول عمرنا

\* \* \*

(٧٤) د. صبحي : في علم الكلام ، ص ٤١١ - ٤١٢

(٧٥) ابن أبي العز : شرح العقيدة الطحاوية : ١ / ٢٤٤ . وانظر كذلك نص هذه الوصية في : عيون الأنباء ، ص ٤٦٦ ، الذهبى : تاريخ الإسلام : ١٨ / ٢٤٢ - ٢٤٣ ، السبكي : طبقات الشافعية : ٨ / ٩٠ ، ابن قاضي شهبه : طبقات الشافعية : ٢ / ٨٢ - ٨٣ ، ابن تيمية : درء تعارض العقل والنقل : ١ / ١٦٠ .

(٧٦) مخطوط بالهند لم يطبع بعد ( د. محمد رشاد سالم : درء تعارض :

١٦٠/١ الهامش )

(٧٧) شرح العقيدة الطحاوية : ١ / ٢٤٤ ، وانظر أيضا : درء تعارض : ١ / ١٦٠ .

ابن القيم : إغاثة اللهفان ، ص ٥١ ، الصواعق المرسلات : ٢ / ٦٦٥



ومن الأشاعرة الذين جاءوا بعد الرازي :

## ٩ - أبو الحسن الآمدي

( ٥٥١ - ٦٣١ هـ )

ومن كتبه المطبوعة " غاية المراد في علم الكلام " ، وهو اختصار لكتابه الكبير المخطوط " أبكار الأفكار " . والآمدي يخالف في بعض المسائل الأشاعرة السابقين عليه كالشهرستاني والرازي ، بل له كتاب لا يزال مخطوطا بعنوان " المآخذ على الإمام الرازي " أو " تلخيص المطالب العالية ونقده " .  
إلا أن الآمدي اتبع منهج الرازي في خلط علم الكلام بالفلسفة ، كما أنه كان يميل إلى التصوف الفلسفي .

## ١٠ - عز الدين بن عبد السلام

( ٥٧٧ - ٦٦٠ هـ )

وكان تلميذا للآمدي ، وأستاذا لابن دقيق العيد الذي لقب شيخه بسلطان العلماء ، ومن مؤلفات الشيخ عز الدين المطبوعة كتاب قواعد الأحكام ، وكتاب الإشارة إلى الإيجاز في بعض أنواع المجاز ... وكان للرجل مواقف عظيمة في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ، والدفاع عن المذهب الأشعري .

## ١١ - ناصر الدين البيضاوى

( ت حوالى ٦٨٥ )

هو<sup>(٧٨)</sup> قاضى القضاة ناصر الدين عبد الله بن عمر بن محمد بن على أبو الخير الشيرازى البيضاوى ، نسبة إلى قرية " البيضاء " من أعمال شيراز . لا يذكر لنا المؤرخون تاريخ مولده ، وإن اختلفوا فى تحديد سنة وفاته اختلافا كبيرا ، ويرجح الدكتور جلال الدين عبد الرحمن أن يكون البيضاوى قد توفى سنة ٦٩٢ هـ . نشأ البيضاوى فى أسرة اشتهرت بالعلم والفقه ، فورث عن آبائه حب العلم والحرص على تحصيله ، وبرز فى مجال المناظرة مع علماء عصره ، وترك عدة مؤلفات منها :

\* أنوار التنزيل وأسرار التأويل . وهو المعروف باسم تفسير البيضاوى ، طبع مرارا ، وقد اعتمد فيه على تفسير الكشاف للزمخشري ، والتفسير الكبير للفخر الرازى ، ويظهر فيه مذهب الأشاعرة فى تأويل الصفات الإلهية .  
\* منهاج الوصول إلى علم الأصول ، وهو أشهر مؤلفاته الأصولية ، وقد تأثر فيه بكتاب المستصفى لأبى حامد الغزالى .

---

(٧٨) ترجم له طاش كبرى زاده : مفتاح السعادة ، تحقيق كامل بكري وزميله ، دار الكتب الحديثة ، ص ١٠٣ ، ابن العماد : شذرات الذهب القاهرة ، مكتبة المقدسى : ٣٩٢/٥ ، السبكي : طبقات الشافعية : ١٥٧/٨ ، السيوطى : بغية الوعاة ، ط. الحلبي ١٣٢٦هـ — : ٢٨٦/١ ، اليافعى : مرآة الجنان ، ط بيروت : ٢٢٠/٤ ، د.المحمود : موقف ابن تيمية من الأشاعرة : ٦٨٧/٢ ، د. جلال الدين عبد الرحمن : القاضى ناصر الدين البيضاوى وأثره فى أصول الفقه . القاهرة ، دار الكتاب الجامعى ، ص ١٧٠



\* طوابع الأنوار من مطالع الأنظار ، وقد قام بتحقيقه الدكتور عباس محمد حسن سليمان ضمن رسالته للماجستير<sup>(٣٩)</sup>.

واهتم البيضاوى اهتمام كبيرا بالمنطق الأرسطوطاليسى ، فاعلن أن العلم اما تصور وإما تصديق ، وبحث فى صور الاستدلالات العقلية كالقياس والاستقراء والتمثيل ، كما تأثر بالمنطق الرواقى ، فاهتم بالقياس الاستثنائى القائم على القضايا الشرطية المتصلة والمنفصلة ، وانعكس ذلك فى بحوثه الأصولية ، كما اهتم كثيرا بدراسة النفس وطبيعتها وصلتها بالبدن ، ومصيرها بعد مفارقتها.

---

<sup>(٣٩)</sup> وكان عنوانها الصلة بين الفلسفة وعلم الكلام فى القرنين السابع والثامن الهجريين . كلية الآداب جامعة الإسكندرية . وقد اشترك فى مناقشة الرسالة كاتب هذه السطور

## ١٢ - عضد الدين الإيجى

( ٦٨٠ - ٧٥٦ هـ )

هو عبد الرحمن بن أحمد بن عبد الفغار بن أحمد الإيجى ، الملقب بعضد الدين ، ولد بإيج من نواحي شيراز بعد سنة ثمانين وستمائة<sup>(٨٠)</sup> ، وقيل بعد السبعمائة<sup>(٨١)</sup> ، ومات فى سجنه بالقرب من مسقط رأسه إيج سنة ٧٥٦ هـ .

وللإيجى عدة مصنفات فى أصول الفقه ، وفى أدب البحث والمناظرة ، ومن كتبه المختصرة العقائد العضدية ، وله شروح وضعت عليه وحواش عديدة ، ومن أهم مؤلفاته كتاب المواقف فى علم الكلام ، وله شروح كثيرة ، منها شرح الشريف الجرجانى ، مطبوع ، وهو أدقها وأوسعها انتشارا .

ويتميز كتاب المواقف مع شرح الجرجانى عليه<sup>(٨٢)</sup> بنسق متكامل ، وعرض شامل للموضوعات ، وترتيب محكم لم يتمكن متكلم أشعري من بعده أن يزيد عليه فضلا عن أن يجاريه ، فمنزلته لدى الأشاعرة كمنزلة كتاب المغنى للقاضى عبد الجبار عند المعتزلة ، ولئن كان كتاب المغنى يعد حصيلة تراث المعتزلة ، فإن كتاب المواقف يعد حصيلة تراث الأشاعرة ، حيث يمثل ذروة سنام الصياغة الأشعرية لعلم الكلام ، ثم أخذ الفكر الأشعري من بعده فى التدهور والضعف .

ولم يقتصر الإيجى فى كتابه المواقف على موضوعات علم الكلام ، وإنما اختلطت هذه الموضوعات بالفلسفة والمنطق ، وأمسى هذا الخلط سمة عامة لعلم الكلام لدى متأخري الأشاعرة .

---

<sup>(٨٠)</sup> على ما ورد فى طبقات السبكي : ١٠ / ٤٦

<sup>(٨١)</sup> راجع البدر الطالع للشوكاني : ١ / ٣٢٦

<sup>(٨٢)</sup> كما يلاحظ الدكتور أحمد صبحي : فى علم الكلام ، ص ٨٠٩ وما بعدها





# الفصل الثانى

## منهجهم

المبحث الأول : علم الكلام الأشعرى:

منزلته، تعريفه، موضوعه، منهجه، هدفه

المبحث الثانى : الأصول المنهجية لعلم الكلام الأشعرى:

- ١ - الأدلة النقلية لا تفيد اليقين
- ٢ - تقديم العقل على النقل عند التعارض بينهما
- ٣ - وجوب التأويل العقلى
- ٤ - تقسيم الألفاظ إلى حقيقة ومجاز
- ٥ - أخبار الآحاد ظنية لا يحتج بها فى العقائد
- ٦ - النظر العقلى والاستدلال أول الواجبات
- ٧ - التحسين والتقبيح



## المبحث الأول

### علم الكلام الأشعري : منزلته ، تعريفه

#### منزلته:

لئن كان علماء السلف قد ذموا علم الكلام وعدوه المصدر الأول للبدع التي كدرت صفو العقيدة ، فإن الأشاعرة منذ شيخهم المؤسس لمذهبهم دعوا إلى "استحسان الخوض في علم الكلام" ، وعدوه هو والعقيدة اسمين مترادفين لعلم واحد ، بل جعلوا له أسماء أخرى ، منها علم أصول الدين في مقابل علم الفروع وهو الفقه ، وعلم الفقه الأكبر تميزا له عن الفقه ، وعلم التوحيد من حيث أن أهم مسائله التوحيد ، فالأسماء مختلفة ، والمسمى واحد.

وأرجح الأشاعرة نشأة هذا العلم إلى الصحابة والتابعين وأئمة أهل السنة. يقول عبد القاهر البغدادي: "أول متكلمى أهل السنة من الصحابة على بن أبي طالب لمناظرته الخوارج في مسائل الوعد والوعيد ، ومناظرته القدرية في القدر والقضاء والمشينة والاستطاعة. ثم عبد الله بن عمر في كلامه على القدرية، وبراءته منهم، ومن زعيمهم المعروف بمعبد الجهني ... وأول متكلمى أهل السنة من التابعين عمر بن عبد العزيز ، وله رسالة بليغية في الرد على القدرية ، ثم زيد بن علي بن الحسين بن علي بن أبي طالب ، وله كتاب في الرد على القدرية من القرآن . ثم الحسن البصري ... ومن بعد هذه الطبقة جعفر بن محمد الصادق ... وأول متكلميهم من الفقهاء وأرباب المذاهب أبو حنيفة والشافعي ..."<sup>(١)</sup>.

#### تعريفه:

من أشهر تعريفات الأشاعرة لعلم الكلام تعريفان :

أحدهما لابن خلدون حيث يخصص في مقدمته فصلا في هذا العلم ، يقول فيه : " علم الكلام هو علم يتضمن الحجاج عن العقائد الإيمانية بالأدلة العقلية ، والرد على المبتدعة والمنحرفين عن عقائد السلف وأهل السنة " .

(١) كتاب أصول الدين ، ص ٣٠٧ - ٣٠٨



والآخر للإيجى فى كتابه المواقف حيث يعرف علم الكلام بأنه " علم يقتدر معه على اثبات العقائد الدينية بإيراد الحجج، ودفع الشبه " .

ونخلص مما تقدم إلى أن علم الكلام هو " علم " ، وتعريف أى علم من العلوم يقتضى تحديد ثلاثة أمور : موضوعه ، ومنهجه ، وهدفه .  
**أ . موضوعه :**

فأما موضوع علم الكلام أو المسائل التى يدور حولها البحث فى هذا العلم ، والتى تميزه عن سائر العلوم ، فهى " العقائد الإيمانية " أو " العقائد الدينية " . ويضيف الإيجى موضحا المقصود بهذه العقائد : " وقيل هو ذات الله تعالى<sup>(١)</sup> ، إذ يبحث فيه عن صفاته ، وأفعاله فى الدنيا كحدوث العالم ، وفى الآخرة كالحشر ، واحكامه فيهما كبعث الرسول ونصب الإمام ، والثواب والعقاب " .  
**ب . منهجه :**

فهو الحجاج أو الحجج عن موضوعاته . وهى العقائد . بالأدلة العقلية ، والرد على شبهات المخالفين ودحضها . وقد بدأ علم الكلام الأشعرى بتقديم الأدلة النقلية على الأدلة العقلية ، بخلاف المعتزلة الذين غلوا فى التعويل على العقل ، إلا أن متأخرى الأشاعرة غلوا فى الركون إلى العقل غلو المعتزلة . بل لقد انفتحوا على الفكر الفلسفى حتى اختلط علم الكلام عندهم بالفلسفة كما لاحظنا فيما سبق .  
**ج . هدفه :**

وأما هدف علم الكلام أو " فائده " على حد تعبير الإيجى ، فيحددها فى خمسة أمور ، يذكرها فى كتابه المواقف ، وهى :

- الأول : الترقى من حضيض التقليد إلى ذروة الايقان .
- الثانى : ارشاد المسترشدين بإيضاح المحجة ، والزام المعاندين بأقامة الحجة .
- الثالث : حفظ قواعد الدين عن أن تزلزلها شبه المبطلين .
- الرابع : أن تبنى عليه العلوم الشرعية ، فإنه أساسها ، وإليه يؤول أخذها واقتباسها .
- الخامس : صحة النية والاعتقاد ، إذ بها يرجى قبول العمل .

<sup>(١)</sup> ورد فى أحاديث الرسول ﷺ نهى عن التفكير فى ذات الله تعالى . كما حذر علماء السلف من ذلك ، فقد كان سفيان الثورى (ت ١٦٠هـ) يقول لأصحابه : " عليكم بالأثر ، وإياكم والكلام فى ذات الله " .

وعاية ذلك كله العور سعادة الدارين . لذلك كان علم الكلام عند الإيجي  
انسرف العلوم . بل هو رئيس العلوم على الإطلاق . إذ ليس له سادىء تيين فى علم  
اخر . بل مباديه إما بيعة بنفسها او بيعة به . فمعه نسمد العلوم . وهو لا نسمد من  
غيره .

### تعقيب:

الا يتضمن كلام الإيجي ازدراء لعقيدة الصحابة والتابعين ممن لم يعرفوا  
علم الكلام . أو عرفوه ولكنهم دموه . وحذروا من الاشتغال به ؟ لقد وصفهم  
الرسول ﷺ بانهم خير القرون . وأجمع المسلمون على انهم أعلم من غيرهم  
بالمسائل الدينية . بينما يلزم عن كلام الإيجي انهم كانوا فى حضيض التقليد . وأن  
الخلف ممن اشتغلوا بعلم الكلام كانوا أعلم لانهم كانوا فى دروة الإيقان بفضل علم  
الكلام .

وكيف يكون علم الكلام هو رئيس العلوم الشرعية . وأساسها . اذا كان  
اصحابه يأخذون بعض مسائله من الفلسفة . ويفنسون من الفلاسفة بعض نظرياتهم؟<sup>(٦)</sup>

(٦) راجع تعليق د. صبحى : فى علم الكلام . ص ٨١٤ هـ ١

## المبحث الثاني

### الأصول المنهجية لعلم الكلام الأشعري

مُهَيِّدًا :

عرفنا أن شيخ الأشاعرة كان معتزليا ، والمعتزلة أكثر الفرق اتباعا للمنهج العقلي ، واسرافهم في تطبيق هذا المنهج في دراسة مسائل العقيدة كان السبب الأول في نفور أبي الحسن الأشعري من المعتزلة ، واتباعه منهجا مخالفا لمنهجهم ، إذ قام منهجه على تقديم النقل على العقل ، واتباع منهجه الأشاعرة الأوائل ، إلا أن متأخري الأشاعرة خالفوا هذا المنهج ، ونضجت على أيديهم الأصول المنهجية الكلامية ، وبرزت على النحو الآتي :

#### ١ - الأدلة النقلية لا تفيد اليقين :

يعد فخر الدين الرازي الأدلة النقلية . وهي نصوص الوحي . أدلة لفظية ، لا تفيد اليقين أو القطع فيقول : " الدلائل اللفظية لا تكون قطعية ... " <sup>(٤)</sup> ، ويقول في موضع آخر : " إن الاستدلال بالأدلة اللفظية مبني على مقدمات ظنية ، والمبني على المقدمات الظنية ظني " <sup>(٥)</sup> .

وقد لاحظ ابن تيمية أن أول من وضع هذا الأصل المنهجي هو فخر الدين الرازي ، فقال عنه : " الرازي ... من أعظم الناس طعنا في الأدلة السمعية ، حتى ابتدع قولاً ما عرف به قائل مشهور غيره ، وهو أنها لا تفيد اليقين " <sup>(٦)</sup> .

---

<sup>(٤)</sup> الرازي : أساس التقديس ، تحقيق د . أحمد حجازي السقا . القاهرة ، مكتبة الكليات الأزهرية ، ١٩٨٦ ص ٢٣٤

<sup>(٥)</sup> الرازي : أصول الفقه ، تحقيق د . طه جابر فياض العلواني . الرياض ، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية ، ١٩٧٩ : ١/٥٤٧-٥٤٨

<sup>(٦)</sup> الفرقان بين الحق والباطل ، تحقيق حسين يوسف غزال ، ط ٣ بيروت ، دار إحياء العلوم ، ١٩٨٧ ، ص ١٦٥



ثم رسخ هذا الأصل عند الأشاعرة بعد الرازي ، وهذا يستفاد من سؤال يطرحه الإيجي ثم يجيب عنه ، فيقول : " الدلائل النقلية : هل تفيد اليقين ؟ قيل : لا...إن دلائلها تتوقف على أمور ظنية ، فتكون ظنية ، لأن الفرع لا يزيد على الأصل في القوة " (٧) .

ويبين الرازي أن الأدلة النقلية لا تفيد اليقين ، وإنما تفيد الظن لأسباب عديدة<sup>(٨)</sup>، منها أن الدلائل اللفظية (أي النقلية) موقوفة على نقل اللغات ، أي ما يفهم من ألفظ القرآن والسنة ، وهي ألفاظ حمالة أوجه ، وقد يشكل على كثير من الناس فهم معاني هذه الألفاظ ، فالمرجع في ذلك إلى روايات أئمة اللغة وعلماء النحو والصرف ، وهم غير معصومين من الخطأ ، فما ينقل عنهم لا يفيد إلا الظن .  
كما أن عدم اليقين قد يحصل بسبب الاشتراك في الألفاظ ( كلفظ العين له معاني عدة ) ، فيجوز أن يكون مراد الله تعالى من آية ما معنى غير المعنى الذي عرفناه من اللغة .

وقد تكون ألفاظ نصوص الوحي نقلت من معانيها اللغوية إلى معان شرعية .

## ٢- تقديم العقل على النقل عند التعارض بينهما :

" إن البراهين العقلية إذا صارت معارضة بالظواهر النقلية فكيف يكون الحال فيها ؟ " هكذا يضع الرازي هذه المشكلة المنهجية ، ثم يناقش الاحتمالات أو الأمور الأربعة التي لا يخلو الحال من أحدها :

(١) إما تصديق العقل والنقل معا ، فيلزم تصديق النقيضين ، وهذا محال .

(٢) وإما تكذيبهما معا ، وهذا محال أيضا .

(٣) وإما تصديق الظواهر النقلية ، وتكذيب الظواهر العقلية ، وهذا باطل ، لأن معرفة صحة الظواهر النقلية لا تتم إلا بالأدلة العقلية ، ومن ثم فإن القدرح في العقل لتصحيح النقل ، يفضي إلى القدرح فيهما معا .

(٤) " ولما بطلت الأقسام الثلاثة ، لم يبق إلا أن يقطع بمقتضى الدلائل العقلية القاطعة ، بأن هذه الدلائل النقلية : إما أن يقال : إنها غير صحيحة ، أو يقال إنها صحيحة ، إلا أن المراد منها غير ظواهرها " . ولكن ما السبيل إلى معرفة المراد

(٧) المواقف في علم الكلام - المقصد الثامن - ص ٤٠

(٨) يرد عليها بالتفصيل ابن قيم الجوزية في كتابه الصواعق المرسلّة.

منها؟ يبين الرازي أن أماننا أحد خيارين : التأويل أو التفويض ، فإن جوزنا التأويل اشتغلنا بالبحث عن التأويلات المحتملة ، وإن لم نجوز التأويل فوضنا العلم بها إلى الله . ثم يقول الرازي : " فهذا هو القانون الكلى المرجوع إليه في جميع المتشابهات " (٩).

### ٣ - وجوب التأويل العقلي :

يقتضى هذا القانون الكلى الذى وضعه الرازي أن يكون التأويل أصل منهجى ضرورى ، لا مفر منه ، يقول الرازي : " المصير إلى التأويل أمر لا بد منه لكل عاقل " (١٠).

والتأويل كمصطلح كلامى يراد به صرف ظاهر اللفظ إلى معنى مغاير لما ورد فى معاجم اللغة . ويبين الرازي أن التأويل . بهذا المعنى . ضرورى بقوله " ورد فى القرآن ذكر الوجه ، وذكر العين ، وذكر الجنب الواحد ، وذكر الأيدى ، وذكر الساق الواحدة ، فلو أخذنا بالظاهر ، يلزمنا اثبات شخص له وجه واحد ، وعلى ذلك الوجه أعين كثيرة ، وله جنب واحد ، وعليه أيد كثيرة ، وله ساق واحدة ، ولانرى فى الدنيا أقبح صورة من هذه الصورة المتخيلة ، ولا أعتقد أن عاقلا يرضى أن يصف ربه بهذه الصفة " (١١).

والتأويل لا يقتصر على الآيات القرآنية فقط ، بل يشمل أيضا الأحاديث النبوية إذا كانت متونها مما يجوز فى العقل ، " فإن روى الراوى ما يحيله العقل ، ولم يحتمل تأويلا صحيحا فخبره مردود ... وإن كان ما رواه الراوى الثقة يروع ظاهره فى العقول ، ولكنه يحتمل تأويلا يوافق قضايا العقول ، قبلنا روايته ، وتاولناه على موافقة العقول " ، ويضرب البغدادى أمثلة من هذه الأحاديث ، منها ما روى أن الجبار يضع

---

(٩) الرازي : أساس التقديس ، ص ٢٢٠ - ٢٢١ ، وهذا القانون الكلى الذى وضعه الرازي قام بالرد عليه كل من ابن تيمية فى كتاب بيان تلبيس الجهمية فى تأسيس بدعهم الكلامية ، وكتاب درء تعارض العقل والنقل ، وتلميذه ابن قيم الجوزية فى كتاب الصواعق المرسلة .

(١٠) أساس التقديس ، ص ١٠٩

(١١) السابق ، ص ١٠٥

قدمه في النار. يقول عن هذا الخبر : " صحيح ، وتأويله محمول على الجبار المذكور في قوله تعالى : ﴿ وخاب كل جبار عنيد ﴾ ومثل هذا كثير <sup>(١٢)</sup> .

#### ٤ - تقسيم الألفاظ إلى حقيقة ومجاز :

من أهم مبررات التأويل عند دعائه تقسيم الألفاظ الدالة على معانيها إلى حقيقة ومجاز ، والغالب أن أول من قال بهذه التفرقة المعتزلة ومن تبعهم من المتكلمين ، أما الأشاعرة فقد أنكرت طائفة منهم هذه التفرقة كابى اسحق الإسفرايينى <sup>(١٣)</sup> ( ت ٤١٨ هـ ) .

وأما الأشعرى فقد أجاز أن يكون الوصف مجازاً إذ قال : " ألا ترى أن وصف الله ﷻ للجدار بأنه يريد أن ينقض ، لما لم يكن له ارادة في الحقيقة كان مجازاً " <sup>(١٤)</sup> ، وكان من أهم وسائل التأويل عند الأشاعرة المتأخرين تقسيم الألفاظ إلى حقيقة ومجاز ، ومن هؤلاء الفخر الرازى ، الذى اشرنا فيما سبق إلى ما ذهب إليه من أن الدلائل اللفظية لا تكون قطعية ، لأنها موقوفة على عدة أمور ، منها أن اللفظ قد يقال على سبيل المجاز <sup>(١٥)</sup> .

ويطبق الرازى هذا الأصل المنهجى فى مسألة الصفات الإلهية ، فعلى سبيل المثال ، ورد فى التنزيل يد الله ، فيقرر الرازى أن لفظ اليد يعنى فى الحقيقة الجارحة المخصوصة ، " إلا أنه يستعمل على سبيل المجاز فى أمور غيرها " ، إذ يستعمل تارة بمعنى القدرة ، وتارة أخرى يراد به النعمة <sup>(١٦)</sup> .

---

<sup>(١٢)</sup> البغدادى : كتاب أصول الإيمان ، ص ٢٣

<sup>(١٣)</sup> ابن تيمية : كتاب الإيمان ، ص ٧٩ - ٨١ ، ولابن تيمية رسالة " الحقيقة والمجاز " نشرت فى مجموع الفتاوى : ٢٠ / ٤٠٠ - ٤٩٧ ، رد فيها على القائلين بالمجاز ، وكذلك قام ابن قيم الجوزية بتفنيد آرائهم فى كتابه الصواعق المرسله .

<sup>(١٤)</sup> الأشعرى : رسالة إلى أهل الثغر ، ص ٢١٨

<sup>(١٥)</sup> راجع أساس التقديس ، ص ٢٣٤ - ٢٣٥

<sup>(١٦)</sup> السابق ، ص ١٦٢ وما بعدها



## ٥ - أخبار الآحاد ظنية لا يحتج بها في العقائد :

الأخبار الواردة عن الرسول ﷺ ، يقول عنها البغدادى<sup>(١٧)</sup> : إنها " تنقسم عندنا على ثلاثة أقسام : تواتر ، وآحاد ومتوسط بينهما مستفيض جار مجرى التواتر في بعض أحكامه " ، أى أن الأخبار - من حيث أحكامها - تنقسم قسمين :  
(١) المتواتر : " هو الذى يستحيل التواطىء على وضعه ، وهو موجب للعلم الضرورى بصحة مخبره " .

(٢) أخبار الآحاد : " متى صح اسنادها ، وكانت متونها غير مستحيلة فى العقل ، كانت موجبة للعمل بها دون العلم ، وكانت بمنزلة شهادة العدول عند الحاكم ، يلزمه الحكم بها فى الظاهر ، وإن لم يعلم صدقهم فى الشهادة " .

وقد سبق البغدادى فى تقرير هذا الأصل شيخه الباقلانى<sup>(١٨)</sup> ، وأبو بكر بن فورك<sup>(١٩)</sup> (ت ٤٠٦ هـ) ، كما قرره من بعده أبو المعالى الجوينى<sup>(٢٠)</sup> ، وكذلك الفخر الرازى الذى يقول : " إن أخبار الآحاد مظنونة ، فلم يجر التمسك بها فى معرفة الله وصفاته ، وإنما قلنا : إنها مظنونة لأننا أجمعنا على أن الرواة ليسوا معصومين ... " <sup>(٢١)</sup> .

## ٦ - النظر العقلى والاستدلال أول الواجبات :

منهج متأخرى الأشاعرة الذى يقوم على تقديم العقل على النقل ، ويوجب التأويل العقلى ، يفضى إلى اعلاء شأن النظر العقلى والاستدلال ، حتى يجعل من التعقل أول الواجبات على الإطلاق ، وفى هذا المعنى يقول البغدادى : " الصحيح عندنا قول من يقول : إن أول الواجبات على المكلف النظر والاستدلال المؤدى

---

(١٧) كتاب أصول الدين ، ص ١٢

(١٨) راجع التمهيد ، تحقيق الخضيرى وأبو ريدة ، دار الفكر العربى ، ١٩٤٧ ،

ص ١٦٤

(١٩) راجع : مشكل الحديث وبيانه ، ص ١٢

(٢٠) راجع : الارشاد ، ص ١٦١ ، ٣٥٩ ، وكذلك : الشامل ، ص ١٠٠ ، ٥٥٧

(٢١) أساس التقديس ، ص ١٦٨ وما بعدها

إلى المعرفة بالله تعالى ، وبصفاته ، وتوحيده ، وعدله ، وحكمته ، ثم النظر والاستدلال المؤدى إلى جواز ارسال الرسل منه ، وجواز تكليف العباد ما شاء ، ثم النظر المؤدى إلى وجوب الارسال والتكليف منه ، ثم النظر المؤدى إلى تفضيل أركان الشريعة ...<sup>(٢٢)</sup>.

## ٧ - التحسين والقبیح:

الناظر فى النص السابق يتوقع من الأشاعرة الذين أوجبوا النظر والاستدلال المؤدى إلى معرفة مسائل العقيدة بأسرها ، أنهم أوجبوا أيضا النظر والاستدلال المؤدى إلى معرفة حسن الأشياء أو قبحها ، فهل أقروا ذلك ؟ إن المرء ليندهش عندما يجد الأشاعرة : المتقدمين منهم والمتأخرين على السواء يجيبون بالنفى عن هذا السؤال ، مخالفين بذلك منطق منهجهم ، فضلا عن مواقف سائر الفرق الكلامية . يقول الجوينى : " العقل لا يدل على حسن الشيء ولا قبحه فى حكم التكليف ، وكذلك القول فيما يقبح ...<sup>(٢٣)</sup> . ويقول الرازى : " إن حسن الأشياء وقبحها لا يثبت إلا بالشرع "<sup>(٢٤)</sup> ، ويقول الإيجى : " القبيح ما نهى عنه شرعا ، والحسن بخلافه ، ولا حكم للعقل فى حسن الأشياء وقبحها ، وليس ذلك عائدا إلى أمر حقيقى فى الفعل يكشف عنه الشرع ، بل الشرع هوالمثبت له والمبين ، ولو عكس القضية فحسن ما قبحه ، وقبح ما حسنه ، لم يكن مممتنا ، وانقلب الأمر "<sup>(٢٥)</sup>.

وقبل هؤلاء المتأخرين من الأشاعرة قرر هذا الأصل القاضى أبوبكر الباقلانى ، إذ قال : " إن الحسن ما وافق الأمر (الإلهى) ، والقبيح ما خالف الأمر : إن لذة الجماع فى الزوجة والأمة ، صورتها فى الفرج الحلال كصورتها فى الفرج الحرام ، إلا أن ذلك حسن فى الملك بموافقة الشرع ، قبيح فى غير ذلك بمخالفة الشرع .

وكذا القتل : صورته فى القصاص كهى فى القتل من غير قصاص ، إلا أن أحدهما حسن لمطابقة الشرع ، والآخر قبيح بمخالفة الشرع ، وكذا الأكل فى آخر

<sup>(٢٢)</sup> كتاب أصول الدين ، ص ٢١٠

<sup>(٢٣)</sup> الارشاد ، ص ٢٢٨

<sup>(٢٤)</sup> المحصول : ١ / ١٥٩

<sup>(٢٥)</sup> المواقف ، ص ٣٢٣

يوم من شهر رمضان ، كصورة الأكل يوم الفطر ، إلا أن أحدهما حسن لموافقة الشرع .  
والآخر قبيح لمخالفته ...

وجميع قواعد الشرع تدل على أن الحسن ما حسنه الشرع وجوزّه وسوّغه ،  
والقبيح ما قبحه الشرع وحرّمه ، ومنع منه ...<sup>(٢٦)</sup>.

تعقيب :

يفضى موقف الأشاعرة إلى تجريد الأوامر والنواهي الإلهية من الحكمة  
فتحسين الشرع للجماع بالزوجة يرجع إلى حكمة إلهية تستهدف حياة زوجية سعيدة  
وانجباب الذرية ، أما تحريم الزنا فالحكمة من النهي عنه المحافظة على الأعراض  
وعدم اختلاط الأنساب ، وكذلك القول فى المثال الثانى الذى ذكره الباقلانى ،  
وهو القتل ، فالقتل قصاصا فيه ردع ووقاية من الجرائم ، ومن ثم فقد حسنه الشرع ،  
أما القتل من غير قصاص فقد حرّمه الشرع حتى لا يسود بين البشر قانون الغابة .

---

(٢٦) الباقلانى : الانصاف فيما يجب اعتقاده ، ص ٤٩ - ٥٠



## الفصل الثالث

### مذهبهم

- المبحث الأول : الألوهية
- المبحث الثاني : النبوة والإمامة
- المبحث الثالث : الأخرويات
- المبحث الرابع : القدر
- المبحث الخامس : الإيمان



# المبحث الأول الألوهية

- المطلب الأول : اثبات وجود الله  
• دليل حدوث الأعراض  
• الدليل الكوني
- المطلب الثاني : الوجدانية  
المطلب الثالث : التنزيه
- ١ - نفي التشبيه  
٢ - نفي التجسيم  
٣ - نفي حدوثه تعالى
- المطلب الرابع : الأسماء والصفات  
• الأسماء  
• صفات الذات  
• صلة الذات بالصفات  
• الصفات الخيرية  
• صفات الذات وصفات الأفعال
- المطلب الخامس : كلام الله  
أولا - الرد على القائلين بخلق القرآن  
ثانيا - التفرقة بين الكلام النفسى والعبارة الدالة  
ثالثا - مصدر هذه التفرقة وتأثيراتها
- المطلب السادس : رؤية الله يوم القيامة





## المطلب الأول

### اثبات وجود الله

يمكن أن نميز لدى الأشاعرة دليلين على وجود البارئ عَلَمٌ ، وهما :

دليل حدوث الأعراض :

وهو دليل مألوف لدى كثير من الفرق الكلامية كالمعتزلة<sup>(١)</sup> ، ومعظم الأشاعرة<sup>(٢)</sup> ومنهم الباقلاني<sup>(٣)</sup> ، وبخاصة في كتابه التمهيد .

فيمهد صاحب التمهيد لهذا الدليل بمقدمة طويلة ، ذات صبغة مشائية ، يعلن فيها أن جميع موجودات العالم العلوى والسفلى لا تخرج عن أن تكون : إما جواهر ، وإما أعراض<sup>(٤)</sup> ، ومن الواضح أن هذه القسمة الثنائية ترجع إلى أرسطو . ولكن الباقلاني يحاول أن يستند في مذهبه إلى دعائم من الأدلة النقلية واللغوية ، فيشير إلى قوله تعالى ﴿ تَرِيدُونَ عَرَضَ الدُّنْيَا وَاللَّهُ يَرِيدُ الْآخِرَةَ ﴾ (الأنفال/ ٦٧) ويلاحظ الباقلاني أن الله سمي الأموال أعراضا إذ كان آخرها إلى الزوال والبطلان ، ومن الأدلة النقلية أيضا قوله تعالى اخبارا عن الكفار في اعتقادهم فيما أظلمهم من العذاب ، وظنهم أنه مما لا دوام له ﴿ هَذَا عَارِضٌ مِّمَّنْ نَّأْتِيهِمْ فَيَذَرُوهُمْ كَالْعِشْفِ أَفَبَصَرُ الَّذِينَ أَتَوْا عَرِضًا وَيُخَذِّلُونَ ﴾ (الأحقاف/ ٢٤) ، أما أهل اللغة فيقولون : عرض بفلان عارض من حمى أو جنون إذا لم يدم به ذلك . إذن ما يميز بين الجواهر والأعراض هو مدة البقاء ، لذلك يقول الباقلاني : "والأعراض هي التي لا يصح بقاؤها ، وهي التي تعرض في الجواهر والأجسام ، وتبطل في ثانی حال وجودها" .

---

(١) راجع هذا الدليل عند عبد القاضى عبد الجبار : شرح الأصول الخمسة ، ص ٩٢

(٢) راجعه لدى الجوينى : الإرشاد ، ص ٣٩ وما بعدها

(٣) راجع كتابه الانصاف ، ص ٣٠

(٤) التمهيد ، ص ٤١

وكما استند الباقلانى إلى أدلة سمعية فى اثبات الأعراض يستند أيضا إلى أدلة عقلية ، أو بقول أدق دليل فلسفى أرسطوطاليسى . فيقول " والدليل على اثبات الأعراض تحرك الجسم بعد سكونه ، وسكونه بعد حركته " ، ويستبعد الباقلانى أن تكون حركة الجسم ذاتية " فلو كان متحركا لنفسه ما جاز سكونه ، وفى صحة سكونه بعد تحركه . دليل على أنه متحرك لعلة ، هى (علة) الحركة"<sup>(٥)</sup>.

وقد بين أيضا أحد المتفلسفة المعاصرين للباقلانى ، وهو مسكويه "أن كل متحرك انما يتحرك من محرك غيره"<sup>(٦)</sup> وكان ذلك توطئة لبرهنته على وجود الله بما يعرف بدليل المحرك الذى لا يتحرك ، وقد اعترف مسكويه بالمصدر الذى عول عليه ، وهو كتاب "سمع الكيان"<sup>(٧)</sup> ، أو كتاب السماع الطبيعى لأرسطوطاليس ، ومن المحتمل أن يكون الباقلانى قد عرف أيضا كتاب المعلم الأول المذكور ، ونقل عنه بطريق مباشر أو بطريق غير مباشر ، أعنى من خلال اطلاعه على مصنفات المشتغلين بالفلسفة فى عصره مثل كتاب الفوز الأصغر لمسكويه .

ولئن جاز أن يكون الباقلانى قد تأثر جزئيا بالنظرية المشائية فى الحركة ، واستعان بها فى دليل حدوث الأعراض ، إلا أنه لم يتابع تماما أرسطوطاليس ومن حدا حذوه كمسكويه فى دليل المحرك الذى لا يتحرك .

بين الباقلانى أن الأجسام لا تخلو من الأعراض أو الحركات أوبقول أعم أنواع التغير المختلفة كالنمو أو النقصان أو تغير الألوان والطعوم ، أو الانتقال من الحياة إلى الموت وما شابه ذلك ، إذن " الأعراض حوادث ، والدليل على حدوثها بطلان الحركة عند مجيء السكون " .

والجسم لا يجوز أن يسبق الحوادث ، لأنه متى كان موجودا ، فلا يخلو من الأعراض الحادثة ، " فوجب ألا يصح أن يسبق الحوادث ، وما لم يسبق الحوادث فوجب كونه محدثا "<sup>(٨)</sup>.

(٥) السابق ، ص ٢٨

(٦) مسكويه : الفوز الأصغر ، تحقيق د . عبد الفتاح فؤاد . ص ٢٤ وما بعدها

(٧) السابق . ص ١٦

(٨) التمهيد ، ص ٤١ - ٤٢ .

وبعد هذه المقدمة الجدلية الطويلة<sup>(٩)</sup> التي استهدف بها الباقلاني اثبات أن الجسم حادث ، استخلص النتيجة النهائية ، وهي أنه " لا بد لهذا العالم المحدث المصور من محدث مصور " ، وهو الصانع<sup>(١٠)</sup> ، ذلك لأن العالم مركب من مجموعة أجسام كل منها حادث كما بين في مستهل دليله .

وهذا الدليل فضلا عن طول مقدماته ، وما يسرى فيه من عناصر دخيلة ، لا مبرر لها ، فإنه يثير مشكلة يتعين البحث عن مخرج منها ، وهي أن حدوث الأجسام لا يلزم عنه بالضرورة حدوث العالم وافتقاره إلى محدث ، فقد اقر فلاسفة اليونان بدءا من طاليس بحدوث الموجودات في هذا العالم ، ولكنهم ذهبوا إلى أن كون الأشياء وفسادها إنما هو تغيير أزلى ، فالعالم قديم ، على الرغم من أنه مركب من أشياء حادثّة فانية .

### الدليل الكوني:

على الرغم من أن الأشاعرة قد هدموا مبدأ السببية أو العلية ، إلا أنهم استندوا إلى هذا المبدأ في اثبات وجود الله ، لأنه دليل قرآني<sup>(١١)</sup> ، فقد استهل الأشعري كتابه اللمع بفصل في " وجود الصانع " ، قرر فيه أن الدليل على وجوده تعالى أن الإنسان الذي هو في غاية الكمال والتمام ، كان نقطة ثم علقه ، ثم لحما ودما وعظما ، وقد علمنا أنه لم ينقل نفسه من حال إلى حال ، وكذلك ينتقل الإنسان في حال كبره من طور إلى طور ، حتى يصير شيخا ، دون أن ينقل نفسه بنفسه ، كما أن القطن لا يجوز أن يتحول غزلا مفتولا ، ثم ثوبا منسوجا ، بغير ناسج ولا صانع ولا مدبر ، فإذا تفكر الإنسان في هذا علم بالضرورة أن له صانعا قادرا عالما مريدا ، إذ لا يتصور حدوث هذه الأفعال المحكمة بدونه ، لأن كل حادث لابد له من محدث<sup>(١٢)</sup> .

---

(٩) وقد قدمناها مع ذلك في صورة مختصرة .

(١٠) التمهيد ، ص ٤٣

(١١) راجع دليل خلق الإنسان في سورة المؤمنون : ١٢ - ١٤

(١٢) الأشعري : اللمع ، ص ١٧ - ١٩ ، الشهرستاني : الملل والنحل ، ص ٩٤ .

وراجع أيضا هذا الدليل عند الجويني : لمع الأدلة ، تحقيق د . فوقية حسين .

الدار القومية ، ١٩٦٥ ، ص ٨٣



ويقرر الباقلاني هذا الدليل ، فيقول : " إن الكتابه لابد لها من كاتب ، ولا بد للصورة من مصور ، وللبناء من بان ، وإنا لا نشك في جهل من خبرنا بكتابة حصلت لا من كاتب ، وصياغة لا من صائغ ، فوجب أن تكون صور العالم ، وحركات الفلك ، متعلقة بصانع صنعها".

ويدل على ذلك أيضا ما عليه كل جسم من أجسام العالم من شكل معين مخصوص ، مما " يوجب العلم بأن كل ذى شكل منها إنما حصل كذلك بمؤلف ألفه ، وقاصد قصد كونه كذلك " .

ولا يمكن أن يكون المحدث فاعلا لنفسه ، أو لغيره ، لأنه إن كان غير حى ، فهو موات ، لا يصح منه الفعل ، وإن كان حيا ، فقد كان من قبل مواتا ، وذلك فى بدء أمره ، كما كان جاهلا بنفسه ، وبكيفية تركيبه ، ولن يجوز أن يصنع المحكمات إلا حى عالم قادر ، فصح أن لجميع العالم خالقا غيره ، وليس منه<sup>(١٢)</sup>.

---

(١٢) التمهيد ، ص ٤٣ - ٤٤

## المطلب الثانى

### الوحدانية

شارك علماء الأشاعرة كثيرا من أصحاب الفرق الكلامية الأخرى فى إثبات وحدانية الرب ﷻ بما يعرف بدليل التمانع ، يقول شيخ الأشاعرة : " فإن قال قائل : لم قلت إن صانع الأشياء واحد ؟ قيل له : لأن الاثنين لا يجرى تديرهما على نظام ، ولا يتسق على احكام . ولا بد أن يلحقها العجز أو واحدا منهما ، لأن أحدهما إذا أراد أن يحيى إنسانا وأرادا الآخر أن يميته ، لم يخل أن يتم مرادهما جميعا ، أو لا يتم مرادهما ، أو يتم مراد أحدهما دون الآخر . ويستحيل أن يتم مرادهما جميعا ، لأنه يستحيل أن يكون الجسم حيا ميتا فى حال واحدة ، وإن لم يتم مرادهما جميعا وجب عجزهما ، والعاجز لا يكون إلها ولا قديما . وإن تم مراد أحدهما دون الآخر وجب العجز لمن لم يتم مراده منهما . والعاجز لا يكون إلها ولا قديما ، فدل ما قلناه على أن صانع الأشياء واحد . وقد قال تعالى ﴿ لو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدتا ﴾ (الأنبياء / ٢٢) ، فهذا معنى احتجاجنا آنفا<sup>(١٣)</sup> .

ويرد الأشاعرة من بعد شيخهم هذا الدليل<sup>(١٤)</sup> ، وسنرى فى الباب القادم تقرير هذا الدليل عند الماتريدية ، وما وجه إليه من اعتراضات.

(١٣) الأشعرى : اللمع . ص ٨

(١٤) راجع : الباقلانى التمهيد ، ص ٤٥ ، والجوينى : الإرشاد . ص ٥٣ وما

بعدها ، والرازى : الأربعين فى أصول الدين . ص ٢٢١ وما بعدها

## المطلب الثالث

### التنزيه

مَهَيِّدٌ :

التجسيم والتشبيه لفظان قد يطلقان على معنى واحد ، ولكن دقة التعبير تقتضى التمييز بينهما ، فليس كل مجسم مشبها ، فلقد كان الرواقيون مجسمة لا يقرون بوجود شيء إلا إذا كان جسما ماديا ، بما فى ذلك الاله أيضا ، ولكنهم لم يتصوره مشابها للبشر ، فكان الرواقية مجسمة ولم يكونوا مشبهة<sup>(١٥)</sup> . والتجسيم والتشبيه كلاهما مخالف للعقيدة الإسلامية ، ولفظ التنزيه يدل على مخالفة التجسيم والتشبيه ، أى نفى المماثلة بين الخالق والمخلوقين ، وقد حرص الباقلانى على الرد على المجسمة والمشبهة ، ونفى ما يلزم عن التجسيم والتشبيه من حدوثه تعالى<sup>(١٦)</sup> ، أو القول بقدم العالم .

#### ١ - نفى التشبيه:

"لا يجوز أن يكون صانع المحدثات مشبها لها ، لأنه لو أشبهها لكان لا يخلو أن يشبهها فى الجنس أو فى الصورة ، ولو أشبهها فى الجنس لكان محدثا كهى ، أو لكانت قديمة كما أنه قديم ، لأن المشتبهين هما : ما سد أحدهما مسد صاحبه ، وناب منابه ... ولو أشبهها فى الصورة والتأليف لم يكن شيئا واحدا ( أى صار مركبا ) ، ولوجب أن يكون له مصور جامع ، لأن الصورة لا تقع إلا من مصور"<sup>(١٧)</sup> .

---

<sup>(١٥)</sup> راجع رسالتنا للماجستير : الأصول الرواقية فى الفلسفة الإسلامية

<sup>(١٦)</sup> كان بعض فلاسفة اليونان القدماء مثل ديمقريطس يعتقدون أن الآلهة كائنات مخلوقة ، وإن كانت أطول عمرا من البشر ، راجع:

Zeller: Outlines of Greek Philosophy , P. 64

<sup>(١٧)</sup> التمهيد ، ص ٤٤

ومما هو جدير بالملاحظة أن الباقلاني في رده هذا على المشبهة يقترب كثيرا من موقف بعض المعاصرين له من المتفلسفة كأبي على مسكويه<sup>(١٨)</sup> (ت ٤٢١هـ) ٢ - نفى التجسيم:

يستنكر الباقلاني إطلاق لفظ الجسم على الله تعالى كما أطلقه المجسمة. لأن حقيقة الجسم أنه مؤلف مجتمع ، بدليل قولهم: رجل جسيم ، وزيد أجسم من عمرو ، فلما لم يجر أن يكون القديم مجتمعا مؤتلفا ، وكان شيئا واحدا ، ثبت أنه تعالى ليس بجسم .

أما استحالة أن يكون القديم مجتمعا مؤتلفا ، فيتبين من وجهين: أحدهما أن ذلك لو جاز عليه ، لوجب أن يكون ذا حيز ، ولصحت فيه المماساة . وما هذه سبيله فلا بد أن يكون حاملا للأعراض ، ومن جنس الجواهر والأجسام ، فلما لم يجر أن يكون القديم من جنس شيء من المخلوقات ، ثبت أنه لا يجوز أن يكون مؤتلفا مجتمعا.

والوجه الآخر الذي يدل على ذلك أن القديم لو كان ذا أبعاد مجتمعة ، لوجب أن يكون أبعاضه قائمة بأنفسها ومحملة للصفات ، ولم يخل كل بعض منها من أن يكون عالما قادرا حيا ، أو غير حي ولا عالم ولا قادر . فإن كان واحد منها فقط هو الحي العالم القادر دون سائرهما ، وجب أن يكون ذلك البعض منه هو الإله المعبود ، المستوجب للشكر ، دون غيره ، وهذا يوجب أن تكون العبادة والشكر واجبين لبعض القديم دون جميعه ، وهذا كفر ، وإن كانت سائر أبعاضه عالمة حية قادرة ، وجب جواز تفرد كل شيء منها بفعل غير فعل صاحبه ، وأن يكون كل واحد منها إلها لما فعله دون غيره ، وهذا يوجب تعدد الآلهة . وفيه خروج عن التوحيد ، فوجب استحالة مونه مؤتلفا<sup>(١٩)</sup> (١٩).

---

(١٨) خصص مسكويه فصلا في " أنه (تعالى ) ليس بجسم . بين فيه أن الجسم يلزمه التركيب ، وهو أثر لا بد له من مؤثر . وكذلك الكثرة المضادة للوحدة .

راجع كتابه : الفوز الأصغر بتحقيقنا . ص ٢٩

(١٩) التمهيد . ص ٢٢٠ - ٢٢١



## المطلب الرابع

### الأسماء والصفات

### المقصد الأول

### أسماء الله

أطلق فلاسفة الإسلام على الله تعالى أسماء لم ترد في الشرع ، وإنما استمدوا معظمها من ميتافيزيقيا أرسطوطاليس ، فكتب ابن سينا فصلا في " أن واجب الوجود بذاته عقل وعقل ومعقول " (٢٠)، وأعقبه بفصل في " أنه بذاته معشوق وعاشق ، ولذيد وملتد " (٢١). وأثارت تسمية الله خلافا حادا بين الفلاسفة والمتكلمين : فهل يجوز إطلاق الأسماء عليه تعالى لمجرد أن العقل البشري دل عليها، ولم يجد غضاضة في قبولها ، أم ينبغي للعقل أن " يتوقف " عن الخوض في هذه المسألة لأنه لن " يوفق " فيها ، فيلزم التعويل على النقل دون العقل ؟ وبقول آخر : هل هذه المسألة توقيفية أم توفيقية ؟ فذهب المعتزلة إلى " أن أسماء الله تعالى مأخوذة من الاصطلاح والقياس " (٢٢).

ولقد سبق أن أشرنا في معرض حديثنا عن الأشعرى وتطوره العقدي إلى أنه تخلى عن مذهب المعتزلة لأسباب منها مناظرته مع شيخه أبي علي الجبائي في أسماء الله ، إذا انتهى الأشعرى في هذه المناظرة إلى أن أعلن أن طريقه " في مأخذ أسماء الله السماع الشرعي ، لا القياس اللغوي " . ومن ثم فقد اقتصر الأشاعرة على إثبات جميع ما ورد في الشرع من أسماء الله .

يبين البغدادى " مأخذ أسماء الله ﷻ " عند الأشاعرة ، فيقول : " إنها مأخوذة من التوقيف . وقالوا : لا يجوز إطلاق اسم على الله من جهة القياس ، وإنما

(٢٠) النجاة ، ص ٢٤٣ - ٢٤٥

(٢١) السابق ، ص ٢٤٥ - ٢٤٤

(٢٢) البغدادى : أصول الدين ، ص ١١٥ - ١١٦

نطلق من أسمائه ما ورد به الشرع في الكتاب والسنة الصحيحة ... والدليل على المنع من القياس في أسماء الله ﷻ ، أن العبد لا يضع لمولاه اسما . كما لا يضع الولد لأبيه اسما ... ولأن الله تعالى موصوف بأسماء لا يوصف بما في معناها<sup>(٢٣)</sup> . فلا يحوز تسميته سخيا أو جسما أو نحو ذلك ، " وإنما تحرم تسميته بهذا الاسم أو بغيره مما ليس بأسمائه ، لأجل حظر السمع لذلك ، لأن الأمة مجمعة على حظر تسميته عاقلا وفطنا ، وإن كان بمعنى من يستحق هذه التسمية ، لأنه عالم ، وليس العقل والحفظ والفتنة والدراية شيئا أكثر من العلم ، وإجازة وصفه وتسميته بأنه نور ، وأنه مكر ، ومستهزى ، وساخر ، من جهة السمع ، وإن كان العقل يمنع من معاني هذه الأسماء فيه ، فدل ذلك على أن المراعى في تسميته ما ورد به الشرع والإذن دون غيره<sup>(٢٤)</sup> .

---

(٢٣) السابق ، ص ١١٦

(٢٤) التمهيد ، ص ٢٢٣ - ٢٢٤

## المقصد الثاني

### صفات الذات

أثبت الأشعري<sup>(٢٥)</sup> والأشاعرة جميعاً<sup>(٢٦)</sup> سبع صفات أزلية للذات الإلهية ، وهي : العلم ، والقدرة ، والإرادة ، والكلام ، والسمع ، والبصر ، والحياة . وقد أثبتوها بالعقل والنقل جميعاً ، ومن ثم فيمكن أن يطلق عليها اسم " الصفات العقلية " في مقابل صفات أخرى لا يمكن اثباتها إلا بالنقل وحده كما سنرى فيما بعد .

ولقد كان الباقلاني في اثباته لهذه الصفات أقرب إلى منهج المعتزلة ذي النزعة العقلية الواضحة ، فكان يعول على الأدلة العقلية في الغالب ، ولا يركن إلى الأدلة النقلية إلا قليلاً ، في استنباطه للصفات الإلهية بعضها من بعض ، أشبه ما يكون بما يتبعه الرياضيون في علومهم الاستنباطية ، وذلك في كتابه التمهيد ، أما في رسالة الانصاف فيثبت هذه الصفات بالأدلة العقلية والنقلية جميعاً .

أثبت الباقلاني سبع صفات للذات الإلهية ، وهي على الترتيب : الحياة ، والعلم ، والقدرة ، والسمع ، والبصر ، والكلام ، والإرادة ، على النحو التالي :  
أنه تعالى حي :

يستهل الباقلاني عرضه للصفات السبع باثبات صفة الحياة ، مع أن اثبات هذه الصفة يستند عنده إلى اثبات صفتي العلم والقدرة ، ولكنه لم يلتزم هذا الترتيب المنطقي . فاعلن الباقلاني أن الدليل على أن صانع العالم حي ، هو " أنه فاعل عالم

---

(٢٥) راجع رسالته إلى أهل الثغر ، ص ٦٨-٦٩ ، كتاب الإبانة تحقيق د. فوقيّة حسين ، ص ١٥١

(٢٦) يقول عبد القاهر البغدادي : " وأصحابنا مجمعون على أن الله تعالى حي بحياة ، وقادر بقدرة ، وعالم بعلم ، ومريد بإرادة ، وسماع بسمع لا بأذن ، وبأبصر ببصر هو رؤية لا عين ، ومتكلم بكلام ... وأجمعوا على أن هذه الصفات السبع أزلية ، وسموها قديمة " ( أصول الدين ، ص ٩٠ )

قادر ، والفاعل العالم القادر لا يكون إلا حيا " ، وقيس الباقلاني الغائب على الشاهد ، فلا يجوز أن تظهر من الناس الكتابة أو الصياغة أو سائر الأفعال ، وهم موتى جماد عجزة ، " فوجب أن يكون الصانع عالما قادرا حيا" (٢٧).

وما قاله الباقلاني يكاد . في مضمونه ، بل وفي ألفاظه . يتفق مع ما قاله شيخ المعتزلة في عصره القاضي عبد الجبار ، وهو بصدد اثبات أن الله حي ، حيث انتقل أيضا من عالم الشهادة إلى عالم الغيب ، وقرر أن ما يسرى على أحدهما ينطبق على الآخر ، ويقول " ... ثبت أن الله تعالى عالم قادر ، والعالم القادر لا يكون إلا حيا" (٢٨) ، وقد سلك الزيدية (٢٩) نفس المسلك .

إنه عالم قادر :

" يدل على ذلك وجود الأفعال المحكمات منه (تعالى) ، لأن الأفعال المحكمات لا تقع منا على ترتيب ونظام كالصياغة والنجارة والكتابة والنساجة إلا من عالم ، وأفعال الله تعالى أدق وأحكم ، فكانت أولى أن تدل على أنه حي عالم" (٣٠) ، هذا ما قاله الباقلاني .

وقال القاضي عبد الجبار : " وتحرير الدلالة على ذلك ، هو أنه (تعالى) قد صح منه الفعل المحكم ، وصح الفعل المحكم دلالة كونه عالما ... (لأننا) وجدنا في الشاهد قارين : أحدهما قد صح منه الفعل المحكم كالكتاب ، والآخر تعذر عليه كالأمي ، فمن صح منه ذلك ... (فيرجع إلى) كونه عالما" (٣١) .

والمقارنة بين النصين السابقين تبين مدى التشابه بين موقف شيخ الأشاعرة وشيخ المعتزلة في القرن الرابع الهجري .  
إنه سميع بصير متكلم :

يثبت الباقلاني هذه الصفات الثلاث بقوله " الدليل على ذلك أنه قد ثبت أنه حي بما وصفناه ، والحي يصح أن يكون متكلمًا سميعًا بصيرًا ، ومتى عرى من

(٢٧) التمهيد ، ص ٤٥ - ٤٦ ، وكذلك ص ٢٢٧

(٢٨) شرح الأصول الخمسة ، ص ١٦١

(٢٩) راجع كتابنا : الإمام الزيدى أحمد بن سليمان ، ص ٥٠

(٣٠) التمهيد ، ص ٤٦

(٣١) شرح الأصول الخمسة ، ص ١٥٦ - ١٥٧



هذه الأوصاف ، مع صحة وصفه بها ، فلا بد من أن يكون موصوفا بأضدادها من الخرس والسكوت والعمى والصمم ، وكل هذه الأمور آفات (نوصف بها المحدثات) ... فلم يجز وصف القديم بشيء منها ، فوجب أن يكون سميعا بصيرا متكلماً<sup>(٣٢)</sup>.

فان قارنا ههنا بين الباقلاني وبين القاضي عبد الجبار فهل نجد اتفاقا بين الرجلين كما وجدنا من قبل ؟ إن الاتفاق بينهما تام فيما يختص بالوصفين الأولين ، أما بالنسبة إلى وصفه تعالى بأنه متكلم فالخلاف بينهما كبير .

لقد أشار القاضي عبد الجبار إلى اختلاف شيوخ المعتزلة - فيما بينهم . فيما يتعلق بكونه تعالى سميعا بصيرا ، فقد أثبت ذلك المعتزلة البصريون ، أما معتزلة بغداد فقد ذهبوا إلى أن المراد بكونه سميعا بصيرا هو أنه عالم بالمدركات السمعية والبصرية ، أي أنهم لم يثبتوا هاتين الصفتين ، وإنما ردوهما إلى صفة العلم وتأولوا ما ورد من آيات تثبت السمع والبصر بما يفيد هذا المعنى

ومن المعروف أن القاضي عبد الجبار تحول في البصرة عن مذهب الأشاعرة إلى الاعتزال<sup>(٣٣)</sup>، فمال إلى رأى شيوخه البصريين<sup>(٣٤)</sup>. ووافقهم في القول " إن الله تعالى كان سميعا بصيرا فيما لم يزل ...

أما الذى يدل على أن الله تعالى سميع بصير ، مدرك للمدركات ، هو أنه حى ، لا آفة به ، والموانع المعقولة مرتفعة ، فيجب أن يدرك المدركات<sup>(٣٥)</sup>. هكذا يتفق القاضيان الباقلاني وعبد الجبار في أنه تعالى سميع بصير ، وأن الدليل على ذلك أنه حى لا آفة به.

---

(٣٢) التمهيد ، ص ٤٦

(٣٣) د. صبحى : فى علم الكلام ، ص ٣٦٩

(٣٤) من أمثال أبى اسحق ابراهيم بن عباس وأبى عبد الله البصرى . وقد

ذكرهما فى غير موضع فى كتابه . شرح الأصول الخمسة ، ص ٢١٤ ، ص

٤٧٢ على سبيل المثال

(٣٥) شرح الأصول الخمسة ، ص ١٦٨

أما صفة الكلام التي أثبتتها القاضى الباقلانى مع سائر الأشاعرة ، فقد نفاهما القاضى عبد الجبار كسائر المعتزلة ، وأنكر أنها صفة قديمة من صفاته تعالى ، وأعلن أن كلام الله مخلوق<sup>(٣٦)</sup>.

إنه يريد :

بينما كان ينكر القاضى عبد الجبار على الأشعرية قولهم إن الله يريد بإرادة قديمة ، ويرد عليهم<sup>(٣٧)</sup>، كان الباقلانى يثبت صفة الإرادة ، ودليله على أن الله يريد ، هو " وجود الأفعال منه (تعالى) ، وتقدم بعضها على بعض فى الوجود ، وتأخر بعضها عن بعض فى الوجود ، فلولا أنه قصد إلى إيجاد ما أوجد منها ، لما وجد ، ولا تقدم من ذلك ما تقدم ، ولا تأخر منه ما تأخر ، مع صحة تقدمه بدلا من تأخره ، وتأخره بدلا من تقدمه"<sup>(٣٨)</sup>.

وتتضمن صفة الإرادة - عند الباقلانى - وصف الله تعالى بالرضا والغضب ، فرضاه تعالى لاثابة المرضى عنه ولمنفعتة ، وغضبه لعقاب من غضب عليه وإيلامه وضرره ، وكذلك الحب والبغض ، والولاية والعداوة ، هى نفس الإرادة للنفع والاضرار فقط ، إذ لا يجوز عليه ذلك للشهوة<sup>(٣٩)</sup>.

---

(٣٦) شرح الأصول الخمسة ، ص ٢٨٥

(٣٧) السابق ، ص ٤٤٧

(٣٨) التمهيد ، ص ٤٧

(٣٩) السابق ، ص ٤٧ - ٤٨

## المقصد الثالث

### صلة الذات بالصفات

أثبت المعتزلة أن الله حي لا ب حياة ، وقادر لا بقدره ، وعالم لا بعلم ، إذ الصفات عندهم هي عين الذات ، وليست زائدة على الذات ، وبين القاضي عبد الجبار أنه تعالى لو كان حيا بحياة ، أو كان قادرا بقدره ، أو كان عالما بعلم ، لوجب أن يكون تعالى جسما<sup>(٣٩)</sup>.

وبرفض الباقلاني ما قاله المعتزلة في هذا الصدد ، ويقول : " إن معنى وصفه بأنه عالم قادر ، زائد على وصفه بأنه شيء موجود ... فوجب اختلاف معنى هذه الأوصاف"<sup>(٤٠)</sup>.

ويورد عالم الأشاعرة الشبهات التي أثارها المعتزلة ، واستهدفوا بها انكار جعل الصفات زائدة على الذات ، ومن هذه الشبهات ما يلي :

١ - يذكر الباقلاني " شبهة لهم في نفي العلم " ، فإنهم . أي المعتزلة . أنكروا أن يكون لله سبحانه علم ، به يعلم ، إذ قالوا : لأنه لو كان له علم ، لوجب أن يكون عرضا حادثا ، وغيرا له ، وحالا فيه ، وأن يكون واقعا عن ضرورة أو استدلال ، وأن يكون مما له ضد ينفيه ، لأن كل علم عقلناه ثبت لعالم به في الشاهد المعقول ، فهذه سبيله ، وإثبات علم على خلاف ما ذكرناه قول لا يعقل ، وخروج عن حكم الشاهد والمعقول ، وذلك باطل .

ويبطل الباقلاني هذه الدعوى ، مبينا فساد منهج أصحابها من المعتزلة الذين يعولون على الشاهد ، إذ لو كان صحيحا ما يقولون ، لبطل استنكارهم لأهل الدهر الذين يقولون باستحالة وجود انسان لا من نطفة ، وطائر لا من بيضة ، وبيضة لا من طائر ، لأن ذلك أجمع مما لم يوجد ولا يعقل في الشاهد ، ويلزم الباقلاني

---

(٣٩) شرح الأصول الخمسة ، ص ٢٠٠ وما بعدها

(٤٠) التمهيد ، ص ٢٢٨

المعتزلة القول باستحالة وصفهم لله تعالى بأنه حي عالم قادر لنفسه ، لأنهم لم يجدوا ذلك في الشاهد .

ويلزم الباقلاني المعتزلة أيضا انكار كونه تعالى عالما ، لأن العالم في الشاهد لا يكون إلا جسما محدثا متحيزا ، حاملا للأعراض ، متبعضا ، ولا بد أن يكون ذا قلب<sup>(٤٠)</sup> ورطوبة ، فإن أجازوا ذلك تركوا التوحيد ، وإن أبوه تركوا تعلقهم بمجرد الشاهد<sup>(٤١)</sup>.

بل حتى لو تمسك المعتزلة بمنهجهم القائم على قياس الغائب على الشاهد ، فإن الباقلاني يلزمهم أيضا اثبات أن لله علما زائدا على ذاته ، يقول الباقلاني موجهها خطابه إلى المعتزلة " فإن كنتم على الشاهد تعتمدون ، وعليه تعولون ، فأوجبوا . إذا كان الباريء سبحانه عالما . أن يكون ذا علم ، وهذا أوجب ... لأن كل عالم منا فهو ذو علم ، وكل ذي علم فهو عالم "<sup>(٤٢)</sup>.

٢- أثار المعتزلة شبهة أخرى ، مؤداها أن من يثبت أن الصفات الإلهية زائدة على الذات ، فقد لزمه القول بتعدد الآلهة ، فيحكي الباقلاني عن المعتزلة أنهم قالوا : " لو كان الباريء سبحانه ذا علم لم يزل به عالما ، لوجب أن يكون ( علمه ) قديما لنفسه ، كما أن العالم به قديم لنفسه ، ولو كانا قديمين لأنفسهما ، لوجب أن يكونا مثلين مشتبهين ، وأن يكون العلم إلها حيا قادرا قائما بنفسه ، فلما فسد ذلك ، فسد أن يكون له علم .

---

(٤٠) من العجيب أن القاضي عبد الجبار يوجه إلى الأشاعرة نفس الإتهام الذي يوجهه الباقلاني للمعتزلة ، أعنى قياس الغائب على الشاهد ، بل يصل التشابه بين الرجلين إلى درجة استخدام نفس الأمثلة ، فيقول القاضي عبد الجبار للأشاعرة : " قولكم إنا لم نر في الشاهد عالما إلا بعلم ، فكذلك في الغائب ، هو اعتماد على مجرد الوجود ، وذلك مما لا يصح في مثل هذه المواضع ، يبين ذلك أنكم كما لم تجدوا في الشاهد عالما إلا بعلم ، فكذلك لم تجدوه إلا جسما ذا قلب ، فحكموا بمثله في الغائب " (شرح الأصول الخمسة ، ص ٢٠٥ )

(٤١) التمهيد ، ص ٢٣٣ - ٢٣٤

(٤٢) التمهيد ، ص ٢٣٥



ويرد الباقلاني على هذه الشبهة . ميبا أنه ليس بصحيح أن المشتركين في  
صفة واحدة . يجب أن يكونا مثليين . وليس كان ما قلنموه واجبا . فما أنكرتم أن  
يكون الإنسان مثلا لعلمه إذ كانا محدثين ؟ فلا يجب بذلك تماثل القديمين<sup>٢٣٨</sup> .  
٣ - ومن الشبهات التي يرويها الباقلاني أيضا عن المعتزلة . قولهم : الدليل على أن  
الله سبحانه لا يجوز أن يكون عالما بعلم . أنه لو كان له علم لوجب أن يتعلق  
بالمعلومات على وجه تعلق علومنا بها . ولو كان كذلك لوجب أن يكون علمه من  
حسن علومنا . لأن العلمين إنما يجب تماثلهما لتعلقهما بمعلوم واحد . على وجه  
واحد . فلما لم يجر أن يكون علمه من حسن علومنا . ثبت أنه لا علم له .  
ولا يوافق الباقلاني المعتزلة فيما ذهبوا إليه من أن اثبات أن الله علما . يلزم  
عنه أن علمه تعالى يماثل علومنا . لمجرد أن متعلقهما واحد . ويكتفى بأن يصف ما  
بدعيه المعتزلة بأنه حيرة . وقلة دين . وإيثار للتخليط<sup>٢٣٩</sup> . ومما هو جدير بالذكر أن  
بمثل هذه الشبهة التي استخف بها الباقلاني . أنكر من أنكر من الفلاسفة أن الله لا  
يعلم الجزئيات كما نعلمها . وإنما يتعلق العلم الإلهي بالكليات فقط .

<sup>٢٣٨</sup> السابق . ص ٢٣٦ - ٢٣٨

<sup>٢٣٩</sup> السابق . ص ٢٣٨ - ٢٤٠

## المقصد الرابع

### الصفات الخبرية

عرفنا أن الصفات السبع السابقة يمكن اثباتها بالأدلة العقلية ، ولكن ثمت أخرى لله تعالى ، لا يمكن اثباتها إلا عن طريق الخبر من الكتاب والسنة ، كالوجه ، واليدين ، والعين ، والقبضة ، واليمين ، والأصابع ، والساق ، وقد أثبتتها الأشاعرة المتقدمون ، بينما تأولها المتأخرون كالجويني<sup>(٤٥)</sup> والبغدادى<sup>(٤٦)</sup> والرازي<sup>(٤٧)</sup>.

يقول الأشعري: "... وأن له تعالى يدين مبسوطتين ، وأن الأرض جميعا قبضته يوم القيامة ، والسموات مطويات بيمينه ، من غير أن تكون جوارحا ، وأن يديه تعالى غير نعمته ، وقد دل على ذلك تشریفه لآدم عليه السلام . حيث خلقه بيده ، وتقريعه لإبليس على الاستكبار عن السجود مع ما شرفه به بقوله ﴿ ما منعك أن تسجد لما خلقت بيده ﴾ (سورة ص/ ٧٥) <sup>(٤٨)</sup>.

ويقرر الباقلاني أن الحجة في أن لله عز وجل وجهها ويدين قوله تعالى : ﴿ ويبقى وجه ربك ذو الجلال والإكرام ﴾ (الرحمن / ٢٧) . وقوله ﴿ ما منعك أن تسجد لما خلقت بيده ﴾ (ص / ٧٥) ، فأثبت تعالى لنفسه وجهها ، بخلاف المعتزلة

---

<sup>(٤٥)</sup> يقول الجويني : " والذي صح عندنا حمل اليدين على القدرة " ( الارشاد ص ١٤٦ )

<sup>(٤٦)</sup> يقول البغدادى : "والصحيح عندنا أن وجهه ذاته ، وعينه رؤيته للأشياء" (أصول الدين ، ص ١١٠ )

<sup>(٤٧)</sup> يذهب الرازي إلى أن لفظ اليد يستعمل على سبيل المجاز إما بمعنى القدرة ، فيقال : يد السلطان فوق يد الرعية ، أى قدرته غالبية على قدرتهم . وإما أن اليد يراد بها النعمة ( أساس التقديس . ص ١٦٢ - ١٦٣ )

<sup>(٤٨)</sup> الأشعري : رسالة إلى أهل الثغر ، ص ٢٢٥-٢٢٦

ومن هذا حذوهم من الزيدية والإباضية والماتريدية وغيرهم ممن تأولوا هذه الصفات الخبرية .

فإن قالوا ( أى المعتزلة ) : فما أنكرتم أن يكون المعنى فى قوله ﴿ خلقت بيده ﴾ أنه خلقه بقدرته أو بنعمته ؟ لأن اليد فى اللغة قد تكون بمعنى النعمة وبمعنى القدرة ، كما يقال : لى عند فلان يد بيضاء ، يراد بها نعمة ، وكما يقال : هذا الشئ فى يد فلان وتحت يد فلان ، يراد به أنه تحت قدرته ، وفى ملكه ، ويقال : رجل أيد ، إذا كان قادرا ، وكما قال الله تعالى ﴿ خلقنا لهم مما عملت أيدينا أنعاما ﴾ ( يس / ٧١ ) يريد : عملنا بقدرتنا ، وقال الشاعر :

إذا ما راية رفعت لمجد تلقاها عرابة باليمين

فكذلك قوله " خلقت بيدي " ، يعنى : بقدرتى أو نعمتى .

ويرد الباقلانى على المعتزلة فى تأويلهم للفظ " يدى " فى الآية السابقة فيبين أنه تأويل باطل ، لأن قوله : " يدى " يقتضى اثبات يدين هما صفة له ، فلو كان المراد بهما القدرة ، لوجب أن يكون له قدرتان ، وأنتم لا تزعمون أن للبارى سبحانه قدرة واحدة ، فكيف يجوز أن تثبتوا له قدرتين ؟ وقد أجمع المسلمون ، من مشبى الصفات والنافين لها ، على أنه لا يجوز أن يكون له تعالى قدرتان ، فبطل ما قلتم .

وكذلك لا يجوز أن يكون الله تعالى خلق آدم بنعمتين ، لأن نعم الله تعالى على آدم وعلى غيره لا تحصى ، ولأن القائل لا يجوز أن يقول : رفعت الشئ بيدي ، أو وضعته بيدي ، أو توليته بيدي ، وهو يعنى نعمته ، وكذلك لا يجوز أن يقال : لى عند فلان يدان ، يعنى نعمتين ، وإنما يقال : لى عنده يدان بيضاوان ، لأن القول : يد ، لا يستعمل إلا فى اليد التى هى صفة للذات .

ويدل على فساد تأويلهم أيضا ، أنه لو كان الأمر على ما قالوه ، لم يغفل عن ذلك إبليس ، وعن أن يقول : وأى فضل لآدم على يقتضى أن أسجد له ، وأنا أيضا بيدك خلقتنى ، التى هى قدرتك ، وبنعمتك خلقتنى ؟ وفى العلم بأن الله تعالى فضل آدم عليه بخلقه بيديه دليل على فساد ما قالوه .

وإثبات صفة الوجه واليدين لله تعالى ، لا يقتضى عند الباقلانى التجسيم أو التشبيه ، فهو . مثله كمثل سائر علماء السنة والجماعة . يثبت الصفة دون الخوض فى الكيف .

فإن قال قائل : فما أنكرتم أن يكون وجهه ويده جارحة ، إذ كنتم لم تعقلوا يد صفة ، ووجه صفة ، لا جارحة ؟ يقال له : لا يجب ذلك ، كما لا يجب إذا لم نعقل حيا عالما قادرا إلا جسما ، أن نقضى نحن وأنتم ( أى المعتزلة ) على الله تعالى بذلك ، وكما لا يجب ، متى كان قائما بذاته ، أن يكون جوهرًا أو جسما ، لأننا وإياكم لم نجد قائما بنفسه فى شاهدنا إلا كذلك<sup>(٤٩)</sup>.

فإن قال قائل : أين هو ( سبحانه ) ؟ قال الباقلانى له : "الأيّن السؤال عن المكان ، وليس هو ممن يجوز أن يحويه مكان ، ولا تحيط به أقطار ، غير إنا نقول : إنه على عرشه . لا على معنى كون الجسم بالملاصقة والمجاورة ، تعالى عن ذلك علوا كبيرا"<sup>(٥٠)</sup> فهل كان الباقلانى ينفى عن الله العلو والفوقية؟<sup>(٥١)</sup>.

(٤٩) التمهيد ، ص ٢٩٥ - ٢٩٨

(٥٠) السابق ، ص ٣٠٠ - ٣٠١

(٥١) هكذا يفهم من النص السابق ، وكذلك من رسالة الباقلانى : الانصاف (ص ٤١ - ٤٢) ، إلا أن صديقنا العالم السعودى الدكتور عبد الرحمن المحمود يفجر مسألة خطيرة ، وهى أن الطبعة التى اعتمدنا عليها لكتاب التمهيد ، وهى الطبعة البيروتية ، قد ارتكب محققها عماد الدين حيدر خطأ علميا شنيعا حين حذف من الكتاب نصا للباقلانى يتعلق بأثباته للعلو والاستواء ، وهو خطأ مقصود ، كما أن الطبعة القاهرية للكتاب بتحقيق الخضيرى وأبى ريدة اعتمدت على مخطوط فيه نقص . أما الدكتور المحمود فيعتمد على طبعة مكارثى لكتاب التمهيد ، وفيها يثبت الباقلانى صفة العلو والاستواء لله تعالى ، ويرد على الذين يؤولون الاستواء بالاستيلاء ، وعلى الذين يقولون : إن الله فى كل مكان ، فيقول : "فإن قالوا : فهل تقولون إنه فى كل مكان؟ قيل معاذ الله ، بل هو مستو على العرش ، كما أخبر فى كتابه فقال ﴿الرحمن على العرش استوى﴾ (طه/٥) وقال تعالى ﴿إليه يصعد الكلم الطيب والعمل الصالح يرفعه﴾ (فاطر/١٠) وقال : ﴿أمنتم من فى السماء أن يخسف بكم الأرض﴾ (الملك/١٦) . ولو كان فى كل مكان لكان فى جوف الإنسان وفى الحشوش والمواضع التى يرغب عن ذكرها ، تعالى عن ذلك... " ثم يقول : "ولا يجوز أن يكون معنى استوائه على العرش هو استيلاؤه عليه ، كما قال الشاعر :

قد استوى بشر على العراق من غير سيف ودم مهوراق  
لأن الاستيلاء هو القدرة والقهر ، والله تعالى لم يزل قادرا قاهرا عزيزا مقتدرا ، وقوله ﴿ثم استوى على العرش﴾ (الأعراف/٥٤) يقتضى استفتاح هذا الوصف بعد أن لم يكن فبطل ما قالوه " ( التمهيد ط . مكارثى ، ص ٢٦١ - ٢٦٢ ، د . المحمود : موقف ابن تيمية من الأشاعرة : ٢ / ٥٣٠ ، ٥٣٨ - ٥٣٩ )



## المقصد الخامس

### صفات الذات وصفات الأفعال

يفرق الأشاعرة بين صفات الذات القديمة ، وبين صفات أفعاله تعالى المحدثّة ، فيقول الباقلاني:

"صفات ذاته ، هي التي لم يزل ولا يزال موصوفا بها ، وهي الحياة والعلم والقدرة والسمع والبصر والكلام والارادة والبقاء والوجه والعينان واليدان والغضب والرضى . وهما الارادة على ما وصفناه<sup>(٥٢)</sup> . وهي الرحمة والسخط والولاية والعداوة والحب والايثار والمشيئة ، وادراكه تعالى لكل جنس يدركه الخلق من الطبوع والروائح والحرارة والبرودة وغير ذلك من المدركات"<sup>(٥٣)</sup>.

هذه الصفات قديمة " لأنه لو كان فيما لم يزل غير حي ، ولا عالم ، ولا سميع ، ولا بصير ولا متكلم ، ولا مريد ، لكان لم يزل ميتا ، عاجزا ، أخرس ساكنا ، فتعالى عن ذلك " ، ولو كان لم يزل موصوفا بهذه الأوصاف الباطلة ، لاستحال أن يخرج اليوم عنها ، لأن القديم لا يجوز عليه التغير<sup>(٥٤)</sup> ، فيصير له حكم لم يكن له من قبل .

ثم يميز الباقلاني بين هذه الصفات الأزلية التي تتصف بها الذات الإلهية القديمة ، وبين الصفات الفعلية أو صفات أفعاله تعالى ، وهي محدثات<sup>(٥٥)</sup> . يقول:

---

<sup>(٥٢)</sup> هكذا يتأول الأشاعرة صفات الغضب والرضا والبغض ونحوها بالارادة الأزلية

تجنبنا للقول بحدوث الحوادث في الذات الإلهية

<sup>(٥٣)</sup> التمهيد ط بيروت ، ص ٢٩٨ - ٢٩٩

<sup>(٥٤)</sup> السابق ، ص ٤٨ - ٤٩

<sup>(٥٥)</sup> السابق ، ص ٢٤٦

"وصفات فعله هي الخلق والرزق والعدل والإحسان والتفضل والانعام والثواب والعقاب والحشر والنشر ، وكل صفة كان موجودا قبل فعله لها" (٥٦).

ولكن ماذا عن صفات الاستواء على العرش ، والمجىء ، والنزول ونحو ذلك؟ هل يعدها الأشاعرة من صفات الذات أم من صفات الأفعال ؟ لقد أثبت متقدمو الأشاعرة الاستواء على العرش ، ولكنهم جعلوه من صفات الذات ، ولم يثبتوه صفة فعل تقوم بالله ، أما المتأخرون من الأشاعرة فقد أولوا الاستواء بمعنى الاستيلاء كالمعتزلة أو نحوه .

وكذلك صفتا المجىء والنزول هما من الصفات الفعلية عند متقدمي الأشعرية أما المتأخرون فيتألفونهما .

يقول الأشعري : " إنه ﷺ يجيء يوم القيامة والملك صفا صفا ، لعرض الأمم وحسابها وعقابها وثوابها ... وليس مجيئه حركة ، ولا زوالا ، وإنما يكون المجىء حركة وزوالا ، إذا كان الجائي جسما أو جوهرًا ، فإذا ثبت أنه ﷺ ليس بجسم ولا جوهر ، لم يجب أن يكون مجيئه نقلة أو حركة ، ألا ترى أنهم لا يريدون بقولهم : جاءت زيدا الحمى أنها تنقلت إليه ، أو تحركت من مكان كانت فيه ، إذ لم تكن جسما ولا جوهرًا ، وإنما مجيئها إليه وجودها به .

وإنه ﷺ ينزل إلى السماء الدنيا ، كما روى عن النبي ﷺ ، وليس نزوله نقلة ، لأنه ليس بجسم ولا جوهر ... " (٥٧).

ويؤول الأشاعرة صفة الفرح بمعنى الرضا ، والضحك على معنى الابانة والاظهار (٥٨).

(٥٦) السابق ، ص ٢٩٩

(٥٧) رسالة إلى أهل الثغر ، ص ٢٢٧-٢٢٩

(٥٨) البغدادى : أصول الدين ، ص ٧٩ - ٨٠

## المطلب الخامس

### كلام الله

عرفنا في المطلب السابق أن الكلام صفة من الصفات الأزلية لذات الله تعالى عند الأشاعرة ، ويمكن أن نعرض مذهبهم في كلام الله أو القرآن فيما يلي :

**أولا . الرد على القائلين بخلق القرآن :**

القول بخلق القرآن مذهب قديم ، يرجع إلى جهم بن صفوان ، ثم تبناه المعتزلة ومن حدا حدوهم من الفرق كالزيدية وطائفة من الإباضية ، وتصدى لبدعة خلق القرآن علماء السنة ، ومن أجلها كانت محنة الإمام أحمد بن حنبل في عهد المأمون والمعتصم والواثق ، وممن تصدى لهذه البدعة الأشاعرة ،

( أ ) وينفى الباقلاني خلق القرآن بالأدلة النقلية والعقلية الآتية :

١ - "والذي يدل على نفي خلق القرآن ، من القرآن ، قوله تعالى : ﴿ إنما قولنا لشيء إذا أردناه أن نقول له كن فيكون ﴾ ( النحل / ٤٠ ) ، فلو كان القرآن مخلوقا ، لكان مخلوقا بقول آخر ، وذلك يوجب أن لا يوجد من الله تعالى فعل أصلا ، إذ كان لابد أن يوجد قبله أفعال هي أقاويل لا غاية لها ، وذلك محال " (٥٩) .

٢ - إنه لو كان القرآن مخلوقا ، لكان لا يخلو أن يكون جسما قائما بنفسه ، أو عرضا مفعولا في غيره .

ويستحيل أن يكون جسما قائما بنفسه ، لأن الجسم ليس له تعلق بغيره كتعلق الصفات ، ولأن الأجسام كلها من جنس واحد ، فلو كان بعضها كلاما لخالق أو مخلوق ، لوجب أن تكون جميعا كلاما (٦٠) ، وفي فساد ذلك دليل على أن الكلام لا يجوز أن يكون جسما .

---

(٥٩) التمهيد ، ص ٢٦٨

(٦٠) هذه النتيجة غير صحيحة منطقيا ، إذ لا يصح أن نستنبط من قضية جزئية موجبة مثل بعض الأجسام بشر ، قضية كلية موجبة ، فنقول : إذن جميع الأجسام بشر .

ويستحيل أيضا أن يكون عرضا ، لأنه لو كان عرضا مفعولا ، لم يخل أن يكون  
البارى سبحانه فاعلا له : فى نفسه ، أو فى غيره ، أو لا فى مكان :  
أ . ويستحيل أن يفعله فى نفسه ، لأنه تعالى ليس بمحل للحوادث .

ب . ويستحيل أيضا أن يخلقه فى غيره ، لأن ذلك يوجب أن يكون صفة وكلاما لمن  
خلق فيه ، كما أن العلم والارادة المخلوقتين فى الأجسام صفتان لمن وجدا  
به ، دون الخالق لهما ، ولما لم يجز أن يكون كلام البارى صفة لغيره وكلاما لغيره  
لم يجز أن يكون مخلوقا فى غيره .

جـ - ويستحيل كذلك أن يفعله لا فى مكان ، كما يستحيل فعل حركة ولون وحياة لا  
فى شئ أو مكان ما .

وإذا استحال أن يخلق الله تعالى كلاما فى نفسه ، أو فى غيره ، أو أن يخلقه  
لا فى مكان فيكون قائما بنفسه ، استحال أن يكون الله خالقا له ، إذ لو خلقه لم يخل  
من ذلك<sup>(١٠)</sup> .

٣- لو كان كلام الله سبحانه مخلوقا ، وليس من جنس الأجسام لوجب أن يكون  
عرضا ، ولو كان كذلك لوجب أن يكون فانيا بعد حدوثه ، وأن لا يكون  
البارى سبحانه فى وقتنا هذا أمرا بشيء ، ولا ناهيا عنه ، ولا واعدا ، ولا  
متواعدا<sup>(١١)</sup> ، وهذا باطل .

٤- إن كلام الله تعالى لو كان مخلوقا ، لكان من جنس كلام المخلوقين ، وغير خارج  
عن حروف المعجم<sup>(١٢)</sup> ، ولوجب أن تكون الألف منه مثل الألف من كلامنا ،  
وكذلك الدال والنون وغيرها من الحروف (!) ولوجب أن يكون الخلق قادرين  
على مثله ، وقد أكذب الله تعالى من قال ذلك<sup>(١٣)</sup> .

٥- آخر دليل يقدمه الباقلانى هو دليل نقلى يختتم به أدلته على نفى خلق القرآن  
كما استهلها كذلك بدليل نقلى ، فيذكر فى آخر أدلته قوله ﷺ ﴿ أَلَا لَهُ الظُّلُقُ ﴾

(١٠) التمهيد ، ص ٢٦٩

(١١) السابق ، ص ٢٦٩ - ٢٧٠

(١٢) ليت شعري كيف يخرج القرآن عن حروف المعجم ، وقد جعله الله قرآنا  
عربيا؟

التمهيد . ص ٢٧٠ . وراجع سورة الاسراء / ٨٨ ، المدثر / ٢٥ ، الأنعام / ٢٥



والأمر تبارك الله ﴿ (الأعراف/٥٤) ، ففصل بين الخلق والأمر ، فلو كان القرآن مخلوقا ، لكان خلقا ، لأن الخلق هو المخلوق ، فيصير الكلام في تقدير القول " ألا له الخلق والخلق " وذلك عى من الكلام مستهجن مستغث ، والله يتعالى عن التكلم والإخبار بما لا فائدة فيه ، فدل ذلك على أن الأمر ليس بخلق<sup>(١٣)</sup> .

(ب) ويرد الباقلانى على الأدلة التى يسوقها المعتزلة لاثبات خلق القرآن ، ويدحضها على النحو التالى :

١- قال المعتزلة من أمثال القاضى عبد الجبار " وقد دل على ذلك فى محكم كتابه ، فقال ﴿ وما يأتىهم من ذكر من ربهم محدث ﴾ ( الأنبياء ٢/ ) والذكر هو القرآن ، بدليل قوله ﴿ إنا نحن نزلنا الذكر وإنا له لحافظون ﴾ (الحجر/٩) ، فقد وصفه بأنه محدث ...<sup>(١٤)</sup> .

ويرد الباقلانى على المعتزلة فيبين أن المعنى المقصود فى الآية السابقة ما يأتىهم من وعظ من النبى ﷺ ووعد وتخويف ﴿ إلا استعصموا وهم يلعبون ﴾ (الأنبياء ٢/ ) ، لأن وعظ النبى ﷺ ، ووعيده وتحذيره ذكر . قال الله تبارك وتعالى ﴿ فذكر إنما أنت مذكر ﴾ ( الفاشية ٢١/ ) ... وأيضاً فإن الله تعالى لم يقل : ما يأتىهم من ذكر ربهم إلا كان محدثا ، وفى الآية دلالة على أن فى الذكر ما ليس بمحدث ... فيجب أن يكون هو القرآن<sup>(١٥)</sup> .

وقد سلك الباقلانى مسلك علماء السلف كالإمام أحمد بن حنبل فى رده على المعتزلة مبينا أن الذكر الذى ورد فى الآية التى يستشهدون بها إنما تشمل ذكر الله وذكر نبيه<sup>(١٦)</sup> . وقد بين أحمد بن حنبل أيضا . فيما يروى البيهقى . أنه قد يحتمل أن يكون تنزيله إلينا هو المحدث ، لا الذكر نفسه محدث<sup>(١٧)</sup> ...

(١٣) التمهيد ، ص ٢٧١

(١٤) شرح الأصول الخمسة ، ص ٥٣١ - ٥٣٢

(١٥) التمهيد ، ص ٢٨٠ - ٢٨١

(١٦) أحمد بن حنبل : الرد على الزنادقة والجهمية . عقائد السلف ، ص ٨٢

(١٧) البيهقى : الاعتقاد ، ص ٤٦

٢- فإن قال المعتزلة<sup>(٦٨)</sup> : فما معنى قوله تعالى : ﴿وَكَانَ أَمْرُ اللَّهِ مَفْعُولًا﴾ (الأحزاب/٣٧) و﴿قَدَرًا مَقْدُورًا﴾ (الأحزاب/٣٨) ؟ أجاب الباقلاني بقوله " أراد تعالى عقابه وانتقامه من الكافرين ، ونصره للمؤمنين ... ومن ذلك قوله تعالى ﴿جَاءَ أَمْرُنَا﴾ (هود/٤٠) وقوله ﴿وَمَا أَمْرُ فِرْعَوْنَ بِرَشِيدٍ﴾ (هود/٩٧) يعنى شأنه وأفعاله وطرائقه " . إذن فالمراد بقوله تعالى ﴿وَكَانَ أَمْرُ اللَّهِ مَفْعُولًا﴾ ليس هو القول أى القرآن . إذ أن جمع هذا " أمور " بمعنى شئون وأفعال ، وجمع الأمر من القول " أوامر "<sup>(٦٩)</sup> .

٣- فإن قالوا : فما معنى قوله ﴿إِنَّا جَعَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا﴾ (الزخرف/٣) ؟ قيل له : معنى ذلك : إنا جعلنا العبارة عنه بلسان العرب ، وأفهمنا أحكامه ، والمراد به باللسان العربى . وسمعناه عربيا لأن الجعل قد يكون بمعنى التسمية والحكم ، لقوله تعالى : ﴿الَّذِينَ جَهِلُوا الْقُرْآنَ عِظِينَ﴾ (الحجر/٩١) يعنى : سموه كذبا وحكموا عليه بذلك . ولم يرد أنهم خلقوه<sup>(٧٠)</sup> .

### ثانيا . التفرقة بين الكلام النفسى والعبارة الدالة عليه :

يميز الأشاعرة فى الكلام ( سواء كلام الله أم كلام البشر ) بين أمرين : المعنى النفسى والعبارات الدالة عليه بالحروف المكتوبة أو الأصوات المسموعة .  
ويبدو أن أول متكلم قال بهذه التفرقة هو عبد الله بن كلاب (ت. سنة ٢٤٠) وهو من الشخصيات التى تأثر بها الأشعرى ، وقد لجأ ابن كلاب إلى هذه التفرقة لحل مسألة الخلاف الذى وقع بين المعتزلة وأحمد ابن حنبل ، أعنى : هل القرآن مخلوق أم غير مخلوق ؟ فقال ابن كلاب : " إن الكلام ليس بحروف ولا صوت ، ولا ينقسم ولا يتجزأ ولا يتبعض ولا يتغاير ، وأنه معنى واحد بالله <sup>عز وجل</sup> ، وأن الرسم هو الحروف المتغايرة ، وهو قراءة القرآن "<sup>(٧١)</sup> .

وتابع الأشعرى ثم الأشاعرة من بعده هذه التفرقة ، فقال أبو الحسن الأشعرى : " إن الكلام معنى قائم بالنفس الإنسانية . وبذات المتكلم ، وليس بحروف

<sup>(٦٨)</sup> شرح الأصول الخمسة ، ص ٥٤٤

<sup>(٦٩)</sup> التمهيد . ص ٢٨١

<sup>(٧٠)</sup> التمهيد . ص ٢٨٢

<sup>(٧١)</sup> الأشعرى : مقالات الإسلاميين : ٢ / ٥٨٤

ولا أصوات ، وإنما هو القول الذى يجده العاقل من نفسه ... " ، أما عن العبارة الدالة على الكلام : سواء أكانت الأصوات الصادرة عن اللسان ، أم الحروف المكتوبة فإن الأشعرى يتردد فى تسميتها كلاما على طريق المجاز أم كلاما حقيقيا ، والغالب أن الكلام عنده وعند أتباعه يطلق بالاشتراك اللفظى على الكلام النفسى القديم القائم بذاته تعالى ، وعلى الكلام اللفظى الخارجى الحادث المركب من الحروف<sup>(٧٢)</sup>.

ويبرر الباقلانى هذه التفرقة الثانية فى كلام الله ، بقوله : " لأن الكلام فيما بيننا إنما هو معنى قائم بالنفس ، يعبر عنه بهذه الأصوات المسموعة تارة ، وبغيرها أخرى ... وتقول العرب : فى نفسى كلام أريد أن أبدية لك ، وقال الأخطل (ت. سنة ٩٠ هـ) :

إن الكلام من<sup>(٧٣)</sup> الفؤاد وإنما جعل اللسان على الفؤاد دليلا

فأخبر أن الكلام فى النفس يكون ، وإن عبر عنه باللسان<sup>(٧٤)</sup>.

وفى رسالة الانصاف يقول الباقلانى :

" إن الحروف والأصوات من صفات قراءة القارئ ، لأنها من كلام الباري سبحانه وتعالى<sup>(٧٥)</sup> .

ويقول : " ويجب أن يعلم أن كلام الله تعالى منزل على قلب النبي ﷺ

نزول اعلام وافهام ، لا نزول حركة وانتقال ...

---

(٧٢) راجع : الشهرستاني : نهاية الإقدام ، ص ٣٢٠ - ٣٢٢ ، الملل

والنحل ، ص ٩٦ ، الغزالي : الاحياء : ١ / ١٠٨ ، المستقصى : ١ / ٦٤ ،

الاقتصاد فى الاعتقاد ، ص ٥٤ - ٥٨ ، معيار العلم ، ص ٧٥ - ٧٧ ،

الإيجى : المواقف ، ص ٢٩٤ ، البغدادى : أصول الدين ، ص ١٠٢ ،

الاسفرايينى : التبصير فى الدين ، ص ١٣٥ ، الجوينى : لمع الأدلة ، ص

٩١ ، الارشاد ، ص ١٠٤ - ١٠٨

(٧٣) كذا وفى رواية : لفى

(٧٤) التمهيد ، ص ٢٨٢ - ٢٨٣

(٧٥) رسالة الانصاف ، ص ٨٩



والنازل على الحقيقة ، المنتقل من قطر إلى قطر قول جبريل عليه السلام ، يدل على هذا قوله تعالى ﴿ فلا أقسم بما تبصرون . وما لا تبصرون . إنه لقول رسول كريم . وما هو بقول شاعر قليل ما تؤمنون . ولا بقول كاهن قليل ما تذكرون . تنزيل من رب العالمين ﴾ (الحاقة/ ٣٨-٤٣) ، وقوله تعالى ﴿ ... إنه لقول رسول كريم . كذا قوة عند كذا العرش مكين ... ﴾ (التكوير/ ١٥-٢٩)

وهذا اخبار من الله تعالى بأن النظم العربى الذى هو قراءة كلام الله تعالى قول جبريل ، لا قول شاعر ولا قول كاهن ...

إن جبريل عليه السلام علم كلام الله وفهمه ، وعلمه الله النظم العربى الذى هو قراءته ، وعلم هو القراءة نبينا ﷺ ، وعلم النبى ﷺ أصحابه ...<sup>(٧٥)</sup>

مذهب غريب : مخالف لما تقضى به العقيدة الصحيحة ، فما مصدره ؟

ثالثا - مصدر هذه التفرقة وتأثيراتها :

ترجع هذه التفرقة عند الأشاعرة إلى مشكلة مهمة فى تاريخ الفلسفة ، وهى الصلة بين الفكر واللغة ، ومن المرجح أنهم تأثروا فى هذا الصدد بالفلسفة الرواقية<sup>(٧٦)</sup> ، إذ يذكر ديوجانس اللارتسى أن الرواقيين قسموا الجدل ( المنطق ) إلى قسمين : أحدهما يتعلق بالمدلولات ( أو ما أسموه باللكتون أى مضمون الفكر أو المعنى ) والآخر يتعلق بالألفاظ الدالة<sup>(٧٧)</sup> (أى العبارة) ، ويبين لنا سكتوس أمبيريقوس الفرق بين المدلول Thing Signified وبين اللفظ الدال Thing Signifies لدى الرواقيين بمثال هو لفظ " ديون " فهو لفظ دال ، أما المدلول فهو المعنى الذى نفهمه من هذا اللفظ ، وهو تصورنا للشخص نفسه صاحب هذا الاسم<sup>(٧٨)</sup>

<sup>(٧٥)</sup> الانصاف ، ص ٩٦ - ٩٨

<sup>(٧٦)</sup> د . عثمان أمين : الفلسفة الرواقية ، ص ٢٩٨ - ٢٩٩ وكذلك :

Jadaane : L' influence du stoicisme , p. 172

<sup>(٧٧)</sup> Kneale : The development of logic , p. 139

<sup>(٧٨)</sup> Ibid, p . 140



وفى هذا الصدد يسوق الغزالي<sup>(٧٩)</sup> مثالا آخر وهو "الضرب" من حيث هو معنى معلوم ، يدرك بالحواس ، ومن حيث هو لفظ مؤلف من الضاد والراء والباء ، وكذلك "النار" يمكن أن نميز بين مدلولها وبين لفظها المركب من حروف .

وقد ظن بعض الباحثين أن هذه النظرية المنطقية الرواقية قد أثرت فى الأشاعرة دون سائر مفكرى الإسلام<sup>(٨٠)</sup>. ولكن الأمر بخلاف ذلك ، فإن تأثير هذه النظرية قد امتد ليشمل دائرة أوسع ، فقد أخذت الكرامية بالتفرقة بين الكلام النفسى أو المعنى من ناحية ، وبين العبارات الدالة عليه أو الحروف الحادثة من ناحية أخرى<sup>(٨١)</sup>. وإلى جانب هذه الفرق الكلامية من الأشاعرة والكرامية ، نجد هذه التفرقة لدى الأصوليين<sup>(٨٢)</sup>. وفلاسفة الإسلام كالفارابى<sup>(٨٣)</sup> ، وجماعة اخوان الصفا<sup>(٨٤)</sup> ، وابن سينا<sup>(٨٥)</sup> ، وابن رشد .

وقد استخدم الأخير هذه التفرقة لنفس الغرض الذى استخدمه الأشاعرة ، أعنى حل مشكلة كلام الله بين القائلين بخلقه والمنكرين لخلقه .

قال ابن رشد : " فقد تبين لك أن القرآن . الذى هو كلام الله . قديم ، وأن اللفظ الدال عليه مخلوق له سبحانه ، لا لبشر ... ( وأن ) الحروف التى فى المصحف ،

---

(٧٩) الاقتصاد فى الاعتقاد ، ص ٥٦ - ٩٨

(80) Jadaane :L influence du Stoicisme , pp.172-174

(٨١) البغدادي : الفرق بين الفرق ، ص ١٣٣

(٨٢) راجع : شرح قطب الدين الرازى (ت ٧٦٦هـ .) على الرسالة

الشمسية . القاهرة ، المطبعة الأميرية ، ١٩٠٥ : ١ / ١٧٦ - ١٧٧ ، حسن العطار :

حاشية على شرح التهذيب للخبيصى . القاهرة ، المطبعة الأزهرية ، ١٣١٨هـ ،

ص ٥٥

(٨٣) احصاء العلوم ، ص ١٧ - ١٨

(٨٤) الرسائل - الرسالة العاشرة : ١ / ٢٧٦ - ٢٧٧

(٨٥) الشفاء (المدخل) ط ١٩٥٢ ، ص ٢٠

فإنما هي من صنعنا بإذن الله . وإنما وجب لها التعظيم . لأنها دالة على اللفظ  
المخلوق لله . وعلى المعنى الذى ليس بمخلوق<sup>(٨٦)</sup> .

---

(٨٦) مناهج الأدلة ، ص ١٦٢ - ١٦٣

## المطلب السادس

### رؤية الله يوم القيامة

مَهَيَّئِدٌ:

يقول الباقلاني : " اعلم أن أهل السنة والجماعة قد جوزوا الرؤية على الله تعالى شرعا وعقلا بلا خلاف بينهم على الجملة ، وإنما وقع الخلاف بينهم : هل يكون ذلك ويجوز في الدنيا أم ذلك في الآخرة خاصة ؟ فكل الصحابة أجمعوا . ومن بعدهم أهل السنة والجماعة . أنه تعالى يُرى في الجنة : يراه المؤمنون بلا خلاف في ذلك .

واختلف الصحابة في الرسول عليه السلام: هل رآه ليلة المعراج بالقلب أو بعيني الرأس على قولين:

فكانت الصديقة عائشة رضي الله عنها في جماعة من الصحابة يقولون : رآه بقلبه دون عيني رأسه وكان ابن عباس رضي الله عنهما في جماعة من الصحابة يقولون : إنه ﷺ رآه ليلة المعراج بعيني رأسه .

ونحن (أى الأشاعرة) نقول بقول ابن عباس رضي الله عنهما " .

ثم يشير الباقلاني إلى الفرق التي أنكرت رؤية الله تعالى في الدنيا والآخرة ، يقول : " ... فإن المعتزلة ، والنجارية ، والجهمية ، والروافض ، والخوارج : الكل منهم ينكرون الرؤية ، ولا يجوزونها بوجه ، حتى قالوا : ولا يُرى ولا يرى هو نفسه <sup>(٨٧)</sup> .

أدلة اثبات الرؤية :

يثبت الأشاعرة " أن رؤية الله تعالى جائزة من جهة العقل ، وهي واجبة للمؤمنين في الآخرة من طريق الشرع <sup>(٨٨)</sup> ، فاما دليلهم العقلي أو " الحجة على

(٨٧) رسالة الاتصاف ، ص ١٧٧ - ١٧٨

(٨٨) السابق ، ص ١٧٦

ذلك أنه موجود تعالى ، والشئ يصح أن يرى من حيث كان موجوداً<sup>(٨٩)</sup>، ويقول أبو المعالي الجويني : " اتفق أهل الحق على أن كل موجود يجوز أن يرى"<sup>(٩٠)</sup>، ولكن هذا الدليل العقلي لا يثبت أمام النقد ، إذ أن القضية الكلية الموجبة "كل موجود يجوز أن يرى" غير صحيحة ، فالهواء مثلاً موجود ولكن لا تجوز رؤيته . إذن ينبغي التعويل في هذه المسألة على الأدلة النقلية ، فمن أدلة الكتاب على ذلك ما يأتي :

١ - قوله تعالى في قصة موسى عليه السلام ﴿ رَبِّ أَرِنِي أَنْظُرْ إِلَيْكَ ﴾ (الأعراف/١٤٣) ، وهذا السؤال إنما كان من موسى بعد النبوة لأن الله تعالى قال ﴿ وَلَمَّا جَاءَ مُوسَىٰ لِمِيقَاتِنَا وَكَلَّمَهُ رَبُّهُ قَالَ رَبِّ أَرِنِي أَنْظُرْ إِلَيْكَ ﴾ ، ولا يخلو سؤال موسى عليه السلام من أحد أربعة أوجه : إما أن يكون سأل الرؤية بعد علمه بجوارها على ربه ، أو مع علمه باستحالتها على ربه ، أو سألها وهو شاك في ذلك ، أو سألها وهو ذاهل العقل لا يفهم شيئاً فلا يجوز أن يكون سأل ذلك مع علمه بأنه يستحيل على ربه لأن من المحال أن يسأل النبي الكريم ربه ما يستحيل في حقه ، ولا يجوز أن يكون سؤال ذلك وهو شاك جاهل حكم هذه المسألة ، أو ذاهل لا يدري لأن هذه المسألة من مسائل أصول الدين ، وكيف يجوز على النبي الكريم الشك فيها أو الدهول ، أو غفلة القلب عنها ؟ وإذا بطل جميع ذلك لم يبق إلا أنه عليه السلام ، سأل وهو معتقد جواز الرؤية عليه سبحانه وتعالى

فإن قيل : ما أنكرتم أن يكون موسى لم يسأل الرؤية ، وإنما سألها قومه ، وسألوه أن يسألها لهم ، أما أن يكون هو سألها لنفسه ، فلا ؟ ويجيب الباقلائي على هذا الاعتراض بجوابين : أولهما أن موسى عليه السلام لو كان يعتقد استحالة جواز الرؤية لكان قد أنكر عليهم ذلك ، كما فعل لما قالوا ﴿ يَا مُوسَىٰ اجْعَلْ لَنَا إِلَٰهًا كَمَا لَهُمْ آلِهَةٌ ﴾ قال انكم قوم تجهلون<sup>(٩١)</sup> (الأعراف/١٣٨).

(٨٩) التمهيد . ص ٣٠٢

(٩٠) الجويني : الارشاد ، ص ١٦٣



الجواب الآخر : لأنه قال ﴿ أرني أنظر إليك ﴾ (الأعراف/ ١٤٣) فلا يحمل " أرني أنظر " على قومي ينظرون إليك" (١١).

٢ - وكذلك : الدليل على وجوب رؤيته تعالى لا محالة في الآخرة ، هو قوله تعالى ﴿ وجوه يومئذ ناضرة إلى ربها ناظرة ﴾ (القيامة / ٢٢-٢٣) ، والنظر في كلام العرب ، إذا قرن بالوجه ، وعدى بحرف الجر ، ولم يعد إلى مفعولين ، فالمراد به النظر بالبصر لا غير ذلك (١٢) ، أي لا يصح تأويل "النظر" هنا بمعنى الانتظار على نحو ما يذهب المعتزلة .

٣ - وقوله تعالى ﴿ للذين أحسنوا الحسنة وزيادة ﴾ (يونس / ٢٦) . قالوا : الزيادة هي النظر إلى الله تعالى ، وقد روى هذا مرفوعا عن النبي ﷺ .

٤ - وقوله تعالى : ﴿ كلا إنهم عن ربهم يومئذ لمحجوبون ﴾ (المطففين / ١٥) ، والحجب للكفار عن رؤيته عذاب ، فدل على أن المؤمنين غير محجوبين :

ويدل على جواز رؤية الله تعالى أيضا الأخبار الواردة عن الرسول ﷺ ، ومنها :  
٥ - ما ورد في دعائه ﷺ " اللهم إني أسألك لذة النظر إلى وجهك ... " ، ففي هذا تصريح من الرسول عليه السلام في جواز الرؤية ، وأنها غير مستحيلة ، لأنه لا يسأل في أمر مستحيل .

٦ - إن الصحابة سألوا الرسول ﷺ : هل نرى ربنا ؟ فقال " نعم ... سترونه كما يرى القمر ليلة البدر دونه سحاب ... " (١٣)

### الرد على نفاة الرؤية:

يستند نفاة الرؤية إلى أدلة يعرض الباقلاني لأهمها ثم يفندوها على النحو التالي :

١ - قوله تعالى لموسى ﴿ لن ترانه ﴾ (الأعراف/ ١٤٣) ، فنص على أنه لا سبيل إلى ما سأل . ويجيب على ذلك الباقلاني بقوله : إن هذا لا يمنع من جواز الرؤية لأن قوله " لن تراني " إنما يتضمن عدم وجود الرؤية عند السؤال ، إذ أن موسى سأل

(١١) الباقلاني : رسالة الاتصاف ، ص ١٧٧ - ١٧٨

(١٢) التمهيد ، ص ٣٠٢ - ٣٠٣ ، كذلك ص ٣١١ - ٣١٤ ، ورسالة الاتصاف ، ص ١٨٠

(١٣) رسالة الاتصاف ، ص ١٨٠ - ١٨٢ ، ص ١٨٧

ربه أن يريه نفسه في الدنيا ، ولكن لا يدل قوله تعالى على استحالة الرؤية في الآخرة ، على ما سبق تقريره . ولو أراد الله استحالة الرؤية ، لقال : لن يجوز أن ترانى<sup>(١٤)</sup> .

ويذهب نفاة الرؤية كالمعتزلة إلى أن أداة النفي "لن" تفيد التأييد ، أى لن ترانى أبدا لا في الدنيا ولا في الآخرة ، وهذا غير صحيح<sup>(١٥)</sup> ، فيذكر الباقلانى أن حرف "لن" لا يقتضى عدم جواز الرؤية في الدنيا ولا في الآخرة ، حتى ولو قرن بكلمة "أبدا" . ألا ترى أنه تعالى قال في حق اليهود ﴿ ولن يتمنوه أبدا بما قدمت أيديهم ﴾ (البقرة / ٩٥) يعنى الموت ، ولم يقتض ذلك أن يتمنوه في الدنيا والآخرة ، لأنه أخبر تعالى أنهم يتمنون الموت في النار بقوله ﴿ ونادوا يا مالك ليقتل علنا ربك ﴾ (المرسلات / ٧٧) يعنى الموت ، فإذا كان حرف "لن" مع اقتران "أبدا" به لا يقتضى نفي ذلك في الدنيا والآخرة ، فكيف به إذا لم يقترن به "أبدا" ؟ ومن ناحية أخرى فقوله تعالى "لن ترانى" يجوز فيه الاستثناء ، بأن يكون المراد : لن ترانى في الدنيا ، ولن ترانى إلى وقت كذا وكذا ، كما قال أخو يوسف عليه السلام ﴿ فلن أبرح الأرض ﴾ ثم استثنى ﴿ حتّى يأذن له أبى أو يحكم الله له ﴾ (يوسف / ٨٠) .

كما أن قوله تعالى "لن ترانى" فيه تعليق جواز الرؤية على أمر جائز ، ولو كانت مستحيلة لما علقها تعالى على أمر يجوز أن يوجد ، وهو استقرار الجبل ، فلما كان استقرار الجبل من الجائز ، دل على أن الرؤية جائزة<sup>(١٦)</sup> .

فإن قالوا : فما معنى قول موسى ﴿ تبت إليك ﴾ (الأعراف / ١٤٣) ؟ قيل لهم : لم يقل الله أن موسى تاب من مسأله إياه الرؤية ، فيمكن أن يكون موسى ذكر

<sup>(١٤)</sup> الفرق بين الجوابين ظاهر ، فمن كان في جيبه حجر فظنه رجل طعاما ، فقال : أطعمني ، فالجواب الصحيح : أنه لا يجوز أن يؤكل ، أما إذا كان طعاما صح أن يقال : أنك لن تأكله .

<sup>(١٥)</sup> قال ابن مالك في ألفيته :

فقوله اترك ، وما سواه فأعضدا

من رأى النفى بلن ————

<sup>(١٦)</sup> رسالة النصارى . ص ١٧٨ - ١٧٩

ذنوباً له قد قدم التوبة منها ، فجدد التوبة عند ذكرها لهول ما رأى ، كما يسارع الناس إلى التوبة ، ويجددونها عند مشاهدة الأهوال .

ويحتمل أن يكون المعنى فى قوله " تبت إليك " من ترك استئذانى لك فى هذه المسألة العظيمة ، أو أن يكون المراد : تبت إليك أن أسألك الرؤية لهول ما أصابنى ، لا لأنها مستحيلة عليك ، ولا لأنى عاص فى سؤالى ، كما يقول القائل : تبت من كلام فلان ومعاملته ، ومن ركوب البحر ، ومن الحج ماشياً ، إذ ناله فى ذلك تعب ونصب ، وإن كان ذلك مباحاً جائزاً .

وأما قوله تعالى ﴿ فلما تجلج دبه للجبل جعله دكا ﴾ (الأعراف / ١٤٣) ، فإن معنى ذلك أنه سبحانه أرى نفسه للجبل ، فتدكدك وصار قطعاً قطعاً ، لما أحب تعالى من اعلام موسى أن أحدا لا يراه فى الدنيا إلا لحق ما لحق الجبل ، لأنه جعل الدنيا دار تكليف وإيمان بالغيب .

إذن رؤية الله تعالى تقتصر على المؤمنين فى الآخرة ، أما الكفار فإنهم ﴿ عن ربهم يومئذ لمحجوبون ﴾ (المطففين / ١٥) ، أى أنهم ممنعون بالآفات الموضوعة فى أبصارهم من رؤيته تعالى ، إهانة لهم ، وتقريفاً بينهم وبين المؤمنين<sup>(١٧)</sup> .

٢ - ويستدل نفاة الرؤية بقوله تعالى ﴿ لا تدركه الأبصار وهو يدرك الأبصار ﴾ (الأنعام / ١٠٣) ويجب الباقلانى على ذلك من وجوه عدة ، أهمها أن المعتزلة لا يصح لهم الاحتجاج بهذه الآية ، لأنه عندهم لا يراد بالادراك الرؤية ، وإنما المراد بالادراك العلم ، فهو يعلم الأبصار ، فلا يصح لهم الاحتجاج بهذه الآية فى نفى الرؤية .

كما أن الآية لا حجة فيها على نفى الرؤية ، لأنه تعالى لم يقل : لا تراه الأبصار ، والادراك معنى يزيد على الرؤية ، لأن الادراك هو الاحاطة بالشئ من جميع الجهات ، فالمؤمن يوصف بأنه يرى ربه ، ولا يدركه بالاحاطة ، وهذا كما نقول : إنا نعم ربنا ، ولا نقول : إنا نحيط بربنا ، فكما كانت الاحاطة معنى يزيد على العلم ، كذلك الادراك معنى يزيد على الرؤية<sup>(١٨)</sup> .

(١٧) التمهيد ، ص ٣٠١ - ٣٠٩

(١٨) الاتصاف ، ص ١٨٣ - ١٨٤



٣ - ومن الآيات التي يحتج بها المعتزلة في نفي الرؤية قوله تعالى حاكيا عن قوم موسى ﴿ فَقَالُوا أَرَنَا اللَّهَ جَهْرَةً ﴾ (النساء/١٥٣)، وقوله ﴿ وَقُلْتُمْ يَا مُوسَى لَنْ نُؤْمِنَ لَكَ حَتَّى نَرَى اللَّهَ جَهْرَةً ﴾ (البقرة/٥٥). فيبين الباقلاني أن الله تعالى لم ينكر على بني اسرائيل سؤالهم أن يروا الله جهرة لاستحالة ذلك ، كما يظن المعتزلة ، وإنما أنكره لأنهم سألوه عن طريق ذلك على طريق العناد<sup>(٩٩)</sup>، والشك في النبوة، فأنكر الله ذلك من فعلهم وقولهم ، كما أنكر سؤالهم انزال كتاب من السماء<sup>(١٠٠)</sup>، لا لاستحالة ذلك في قدرته ، وكما أنكر قول من قال ﴿ لَنْ نُؤْمِنَ لَكَ حَتَّى تَفْجُرَ لَنَا مِنَ الْأَرْضِ يَنْبُوعًا ﴾ إلى قوله ﴿ أَوْ تَرْفَعُ فُكَّ السَّمَاءِ وَلَنْ نُؤْمِنَ لِرَفْقِكَ ﴾ (الاسراء/٩٠-٩٣) ، لأن هذا اجمع إنما كان على وجه الاستخفاف بالرسل والتعنت ، لا على كونها مستحيلة<sup>(١٠١)</sup>.

٤ - ويبطل الباقلاني كذلك أدلة المعتزلة العقلية على نفي الرؤية ، ومن أعظم حججهم في هذا الصدد " أنه لو جاز عليه سبحانه وتعالى الرؤية بالأبصار لوجب أن يكون جسما ، أو جوهرًا ، أو عرضا ، أو محدودا ، أو حالا في مكان ، أو مقابلا ، أو خلفا ، أو عن يمين ، أو عن شمال ، أو يكون من جنس المرئيات ، لأننا لم نعقل مرئيا بالبصر إلا كذلك ، فلما استحال عليه جميع هذه الوجوه ، بطل أن يكون مرئيا ، أو تجوز عليه الرؤية"<sup>(١٠٢)</sup>.

ويبطل الباقلاني هذه الحجة بقوله: "لو وجب هذا ، لوجب . إذا كان معلوما بالقلوب وموجودا . أن يكون جسما ، أو جوهرًا ، أو عرضا ، أو في العالم ، أو غيره من الأماكن ، أو ما يقدر تقدير الأماكن ، لأننا لم نعقل معلوما إلا كذلك ، وإذا كان شيئا لا يخلو من أن يكون جسما ، أو جوهرًا ، أو عرضا ، لأننا لم نعقل شيئا إلا كذلك ، وإذا كان عالما قادرا سميعا بصيرا أن يكون جسما مجتمعا ذا حيز في

(٩٩) فضلا عن طلبهم الرؤية في غير وقتها أي في الدنيا

(١٠٠) راجع سورة النساء - آية ١٥٣

(١٠١) التمهيد ، ص ٣١٠ - ٣١١ ، الاتصاف ، ص ١٨٥ - ١٨٦

(١٠٢) الاتصاف ، ص ١٨٧



الوجود ، لأننا لم نقل حيا عالما قادرا رائيا إلا كذلك . فإذا مروا على ذلك تركوا التوحيد ، وأن أبوه أبطلوا ما سألوا عنه" (١٠٢).

٥ - " فإن قيل : فما المانع من الرؤية الساعة له تعالى ؟ قلنا : إن المانع هو ما خلقه في أبصارنا من قلة الإدراك لبعض المرئيات دون بعض ، فإذا خلق فينا ادراكا رأينا مرئيا لم نكن نراه من قبل ، ألا ترى أن الواحد منا لا يرى اليوم ملك الموت إذا نزل بأخيه وأبيه ، ويراه إذا نزل به ؟ وليس ذلك إلا لأنه لم يخلق الله في بصره ادراكا له عند موت غيره ، وخلق في بصره ادراكا عند موته ، وكذلك الفرس والهر وكثير من الحيوان يرون الصورة والشخص في ظلام الليل وسواده ، ونحن لا نرى ذلك ، وما ذلك إلا لأن الله تعالى خلق في بصرها ادراكا حتى رأت ، ولم يخلق في أبصارنا ادراكا حتى نرى كما ترى ، فكذلك لم يخلق في أبصارنا ادراكا له في الدنيا حتى نراه ويخلق لنا إن شاء الله في جنته ادراكا حتى نراه ، كما وعدنا ووعدده الحق والصدق الذي لا يخلف ... " (١٠٣).

٦ - " فإن احتجوا فقالوا : لو جاز أن يكون مرئيا لجاز أن يقال : يرى كله أو بعضه ؟ فالجواب : أن هذا محال من القول ، لأن إطلاق الكل والبعض ، إنما يجوز على من كان ذا كل أو بعض ، والله تعالى منزّه عن الوصف بالكل والبعض ، وهذا بمنزلة قائل يقول لنا : لو كان معلوما لجاز أن نقول : نعلم كله ، أو بعضه ؟ فنقول له : لا نقول نعلم كلا ولا بعضا ، بل نقول نعلم ... (و) نرى واحدا فردا صمدا ﴿ ليس كمثله شيء وهو السميع البصير ﴾ (الشورى/ ١١) ... " (١٠٤).

(١٠٢) التمهيد ، ص ٣١٥

(١٠٣) الاتصاف ، ص ١٨٩

(١٠٤) السابق ، ١٩٦ وما بعدها

## المبحث الثانى

### النبوة والإمامة

#### المطلب الأول

#### النبوة والرسالة

معنى النبوة والرسالة :

"النبى فى اللغة مهموز وغير مهموز ، فالمهموز مأخوذ من النبأ الذى هو الخبر ، وغير المهموز يحتمل وجهين : أحدهما التخفيف باسقاط همزته ، والثانى أن يكون من النبوة التى هى الرفعة ، وهى ما ارتفع من الأرض ، وكذلك النبوة ما ارتفع من الأرض ، ويقال : نبأ الشئ إذا ارتفع .

فالنبى على هذا هو الرفيع المنزلة عند الله تعالى . والرسول هو الذى يتتابع عليه الوحي ، من رَسَلَ اللبن إذا تتابع درُّه .

وكل رسول لله ﷻ نبى ، وليس كل نبى رسول له . والفرق بينهما أن النبى من أتاه الوحي من الله ﷻ ، ونزل عليه الملك بالوحي ، والرسول من يأتى بشرع على الابتداء أو بنسخ بعض أحكام شريعة قبله<sup>(١٠٥)</sup> ."

معرفته الرسول بأنه رسول :

"لا بد للرسول من حجة وبرهان يعلم به أن الله تعالى قد أرسله ، ويصح علمه بذلك من وجوه :

(١) منها أن يخاطبه الله ﷻ بلا وساطة ، ويخلق فى قلبه علما ضروريا يعلم به أن الذى يخاطبه ربه لا غيره كما خاطب آدم حين نفخ فيه الروح ، وأعلمه بالضرورة معرفة ربه ، وأنه هو الذى خلقه وخاطبه ، وعلمه فى الحال الأسماء كلها علما ضروريا غير مكتسب .

---

(١٠٥) البغدادى : كتاب أصول الدين ، ص ١٥٣ - ١٥٤

(٢) ومنها أن يخاطبه بلا وساطة ، ويظهر في تلك الحال دلالة تدل على أن المخاطب هو الله تعالى من الأدلة الناقضة للعادة . كما فعله بموسى عند إرساله إياه إلى فرعون ، فإنه خاطبه بلا واسطة . وأظهر له معجزات استدل بها على أن الله تعالى هو الذى خاطبه ، كحل العقدة من لسانه ، واليد البيضاء ، وقلب العصا حية . ونحو ذلك .

(٣) ومنها أن يرسل الله ملكا إلى الرسول ، ويأمره بالرسالة ، ويظهر عند إرسال الملك معجزة يعلم بها أن الذى أتاه ملك وليس بشيطان .

(٤) ومنها أن يصح نبوة بعض الأنبياء بأحد هذه الطرق . ثم يقول ذلك النبى لبعض أهله أن الله قد أرسلك إلى قوم بأعيانهم . فيعلم أنه رسول الله بقول رسول آخر قد تلقى رسالته على لسانه ، ومثاله رسالة لوط إلى قومه على لسان إبراهيم عليهما السلام...<sup>(١٠٦)</sup>.

### عدد الأنبياء والرسل :

" أجمع أصحاب التواريخ من المسلمين على أن أعداد الأنبياء عليهم السلام مائة ألف وأربعة وعشرون ألفا ، كما وردت به الأخبار الصحيحة أولهم أبونا آدم عليه السلام ، وآخرهم نبينا محمد ﷺ ، وأجمعوا على أن الرسل منهم ثلثمائة وثلاثة عشر ... خمسة منهم أولى العزم المذكورين فى القرآن ، وهم نوح وإبراهيم وموسى وعيسى ومحمد عليهم السلام ، وخمسة منهم من العرب ، وهم هود وصالح وإسماعيل وشعيب ومحمد عليهم السلام"<sup>(١٠٧)</sup>.

### تفضيل الأنبياء على الملائكة :

" أجمع أصحاب الحديث على أن الأنبياء أفضل من الملائكة ، إلا الحسن بن الفضل البجلي ، فإنه فضل الملائكة عليهم . واختلف القدرية فى هذا الباب"<sup>(١٠٨)</sup> ، وسرى فيما بعد أن ابن حزم الظاهري يفضل الملائكة على الأنبياء ، ويدل على صحة مذهبه .

<sup>(١٠٦)</sup> السابق ، ص ١٥٦ - ١٥٧

<sup>(١٠٧)</sup> السابق ، ص ١٥٧ - ١٥٩

<sup>(١٠٨)</sup> السابق ، ص ١٦٦

## عصمة الأنبياء:

" أجمع أصحابنا على وجوب كون الأنبياء معصومين بعد النبوة عن الذنوب كلها ، وأما السهو والخطأ فليسا من الذنوب ، فلذلك ساغما عليهم ، وقد سهى نبينا ﷺ في صلاته ... وأجازوا عليهم الذنوب قبل النبوة ... وإنما تصح عصمتهم على أصولنا ، إذا قلنا : إن الله ﷻ أقدرهم على الطاعة دون المعاصي ، فصاروا بذلك معصومين عن المعاصي "(١٠٩).

## المعجزة : معناها وشروطها :

" المعجزة في اللغة مأخوذة من العجز ، الذي هو نقيض القدرة ، والمعجز في الحقيقة فاعل العجز في غيره ، وهو الله تعالى ، كما أنه هو المقدر ، لأنه فاعل القدرة في غيره ، وإنما قيل لاعلام الرسل عليهم السلام معجزات لظهور عجز المرسل إليهم عن معارضتهم بأمثالها ، وزيدت الهاء فيها ، فقيل : معجزة للمبالغة في الخبر عن عجز المرسل إليهم عن المعارضة فيها ، كما وقعت المبالغة بالهاء في قولهم : علامة ، ونسابة ، وراوية .

وحقيقة المعجزة على طريق المتكلمين : ظهور أمر خلاف العادة في دار التكليف ، لظهار صدق ذي نبوة من الأنبياء ...

وإنما قيدنا هذا الحد بدار التكليف ، لأن ما يفعله الله تعالى يوم القيامة من اعلامها على خلاف العادة ، فليست بمعجزة لأحد ، وإنما شرطنا في الحد خلاف العادة لأن المعتاد من الأفعال يشترك في دعواها الصادق والكاذب ، وإنما اشترطنا فيه اظهاره لصدق نبي أو ولي لجواز ظهور ما يخالف العادة على مدعى الإلهية ، فلا يكون دلالة على صدقه ، كالذي يظهر على الدجال في آخر الزمان ، وصورته كافية في الدلالة على كذبه ...

## وللمعجزة عندنا شروط :

أحدها : أن تكون من فعل الله ﷻ ، أو ما يجري مجرى فعله ، وإن لم يكن في نفسه فعلا .

والشرط الثاني : أن يكون ناقضا للعادة فيمن هو معجز له وحجة عليه .

والشرط الثالث : أن يتعذر على المتحدى به فعل مثله في الجنس أو

(١٠٩) السابق ، ص ١٦٧ - ١٦٩



على الوجه الذى وقع التحدى عليه .

والشرط الرابع : أن يكون مطابقا لدعوى من ظهرت عليه على وجه التصديق ، فأما إن شهدت بتكذيبه فهي خارجة من هذا الباب .

والشرط الخامس : أن لا يتأخر عن دعواه تأخرا يعلم أنه لا يتعلق بها .  
والشرط السادس : أن يكون ذلك فى زمان التكليف كما بيناه قبل هذا<sup>(١١٠)</sup>.

### المعجزة دليل على صدق النبى :

أفرد الباقلانى كتابا مستقلا لمعجزات الأنبياء<sup>(١١١)</sup>، عرض فيه للدلالة على صدق النبى ، وقال : " فمتى أهله الله لهذه المنزلة ، وأحله فى هذه الرتبة ، وألزم الأمم العلم بنبوته والتصديق بخبره ، لم يكن بد من آية تظهر على يده ما يفصل بها المكلفون لصدقه بينه وبين الكاذب المتنبىء ، وإلا لم يكن لهم إلى فعل العلم بما كلفوه من صدقه وتعظيمه ، والقطع على ثبوت نبوته وطهارة سريره سبيل ... وقد اتفق على أنه لا دليل يفصل بين الصادق والكاذب فى ادعاء الرسالة إلا الآيات المعجزة"<sup>(١١٢)</sup>.

ويؤكد هذا المعنى أبو المعالى الجوينى فى كتابه الارشاد ، حيث جعل فيه فصلا بعنوان: "لا دليل على صدق النبى غير المعجزة" جاء فيه : "فإن قيل : هل فى المقدور نصب دليل على صدق النبى غير المعجزة ؟ قلنا : ذلك غير ممكن ، فإن ما يقدر دليلا على الصدق لا يخلو : إما أن يكون معتادا ، وإما أن يكون خارقا للعادة ، فإن كان معتادا يستوى فيه البر والفاجر ، فيستحيل كونه دليلا ، وإن كان خارقا للعادة يستحيل كونه دليلا دون أن يتعلق به دعوى النبى ، إذ كل خارق للعادة يجوز تقدير

---

(١١٠) السابق ، ص ١٧٠ - ١٧١

(١١١) هو : كتاب البيان عن الفرق بين المعجزات والكرامات والحييل والسحر .

حققه مكارتى . بيروت ، المكتبة الشرقية ، ١٩٥٨

(١١٢) السابق ، ص ٢٧ - ٢٨ ، نقلا عن د.المحمود : موقف ابن تيمية:

٢/٤٧٥ . وكذلك راجع رسالة الانصاف : ص ٦١ - ٦٢

وجوده ابتداء من فعل الله تعالى ، فإذا لم يكن بد من تعلقه بالدعوى ، فهو المعجزة بعينها" (١١٣).

ويقول عبد القاهر البغدادي : " النبي لابد له من اظهار معجزة تدل على صدقه ، فإذا أتى بها ، وبان لقومه وجه الإعجاز فيها لزمهم تصديقه وطاعته ، ولم يكن لهم مطالبته بمعجزة أخرى ، فإن طالبوه بأخرى ، فإن شاء الله ﷻ أظهر الأخرى توكيدا للحجة عليهم ، وإن شاء عاقبهم على ترك الإيمان بمن قد دلت المعجزة على صدقه . والمعجزة الواحدة كافية في الدلالة على صدقه ، ومن لم يؤمن به بعدها استحق العقاب" (١١٤).

وحصر الأشاعرة دلائل النبوة في المعجزات وحدها دون غيرها كان موضع انتقاد العلماء السلفيين كابن تيمية (١١٥)، وابن القيم (١١٦)، وابن أبي العز (١١٧).  
الفرق بين معجزات الأنبياء وكرامات الأولياء:

يقول البغدادي : " إن المعجزات والكرامات متساوية في كونها ناقضة للعادات " ، ثم يبين الفرق بينهما فيما يلي :

١ - تسمية ما يدل على صدق الأنبياء معجزة ، وتسمية ما يظهر على الأولياء كرامة للتمييز بينهما .

٢ - إن صاحب المعجزة لا يكتف معجزته ، بل يظهرها ويتحدى بها خصومه ، ويقول : إن لم تصدقوني فعارضوني بمثلها . وصاحب الكرامة يجتهد في كتمانها ، ولا يدعى فيها ، فإن أطلع الله عليها بعض عباده كان ذلك تنبيها لمن أطلعه الله تعالى عليها على حسن منزلة صاحب الكرامة عنده ، أو على صدق دعواه فيما يدعيه من حال .

٣ - إن صاحب المعجزة مأمون التبديل ، معصوم عن الكفر والمعصية بعد ظهور المعجزة عليه ، وصاحب الكرامة لا يؤمن بتبدل حاله (١١٨).

---

(١١٣) الارشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد ، ص ٢٧٨

(١١٤) أصول الدين ، ص ١٧٣

(١١٥) الذي خصص كتابه النبوات لهذا الغرض

(١١٦) في كتابه الصواعق المرسلات : ٢ / ٩٨٧

(١١٧) شرح العقيدة الطحاوية : ١ / ١٤٠

(١١٨) أصول الدين ، ص ١٧٤ - ١٧٥

## حكم بعثة الأنبياء:

بعث الأنبياء والرسل واجب على الله عند المعتزلة ومن حذا حذوهم من الزيدية والإمامية وغيرهم، ذلك أن الأصل الثاني من أصول المعتزلة ، وهو العدل يتضمن القول بوجوب فعل الصلاح أو الأصلح<sup>(١١٩)</sup> على الله تعالى . وهو يرتبط بنظريتهم في اللطف الإلهي ، والمراد باللطف عندهم هو كل ما يوصل الإنسان إلى الطاعة ، ويبعده عن المعصية ، فبعثة الأنبياء تعد لطفاً من الله . يقول القاضي عبد الجبار: "وجب على كل حال بعثة الرسل"<sup>(١٢٠)</sup>.

أما الأشاعرة فقد خالفوا المعتزلة في هذه المسألة ، يقول مؤرخ الملل والنحل الأشعري الشهرستاني في معرض حديثه عن عقائد الأشعرية : "وانبعث الرسل من القضايا الجائزة لا الواجبة ولا المستحيلة"<sup>(١٢١)</sup>. لأن الأشاعرة جميعاً لا يوجبون على الله شيئاً.

---

(١١٩) اختلف المعتزلة فيما بينهم فطائفة توجب على الله فعل الصلاح ، وأخرى

توجب عليه تعالى فعل الأصلح.

(١٢٠) المغنى : ١٥ / ٢٨

(١٢١) الملل والنحل ، ص ١٠٤

## المطلب الثانى

### الإمامة والصحابه

#### وجوب الإمامة:

قال الأشاعرة " بوجوب نصب الإمام فى كل حال لا يكون فيها إمام ظاهر ، ووجوب طاعته إن كان ظاهرا ، ولم يجيزوا أن يأتى على الناس زمان فيه إمام واجب الطاعة ، وهو غائب غير ظاهر ، وأجازت الروافض غيبته عن جميع الناس ، وأوجبوا انتظاره ، ولم يجيزوا نصب إمام فى حال انتظارهم من ينتظرونه ...<sup>(١٢٢)</sup> .

#### عدد الأئمة فى كل وقت:

اختلف الموجبون للإمامة فى عدد الأئمة فى كل وقت ، فقال أصحابنا (الأشاعرة) : لا يجوز أن يكون فى الوقت الواحد إمامان واجبى الطاعة ، وإنما تنعقد إمامة واحد فى الوقت ، ويكون الباقيون تحت رايته ، وإن خرجوا عليه من غير سبب يوجب عزله فهم بغاة ، إلا أن يكون بين البلدين بحر مانع من وصول نصره أهل كل واحد منهما إلى الآخرين ، فيجوز حينئذ لأهل كل واحد منهما عقد الإمامة لواحد من أهل ناحيته<sup>(١٢٣)</sup> .

#### الإمامة بين النص والاختيار:

يعتقد الشيعة أن الإمامة ليست قضية مصلحة تناط باختيار العامة ، بل عدوها الركن السادس من أركان الدين ، وقالوا بإمامة على بن أبى طالب نصا ووصاية ، وإن اختلفوا فى أمر النص عليه : هل هو نص جلى كما تقول الإمامية ، أم نص خفى كما تذهب الزيدية ، واعتقدوا أن الإمامة لا تخرج من أولاده من بعده ، وإن خرجت فبظلم واغتصاب.

(١٢٢) البغدادى : أصول الدين ، ص ٢٧٣

(١٢٣) السابق ، ص ٢٧٤



واهتم الأشاعرة بالرد على الشيعة . وبخاصة على الإمامية الاثنى عشرية منهم<sup>(١٢٤)</sup> ، ومن شيوخ الأشاعرة الأوائل الذين ردوا على الشيعة القاضي أبو بكر الباقلاني .

ويبطل الباقلاني الزعم أن الإمامة تكون بالنص ، ويثبت أنها تصح بالاختيار للأمة ، إذ لو نص النبي ﷺ على إمام بعينه ، وفرض طاعته على الأمة دون غيره ، وقال لهم : هذا خليفتي والإمام من بعدى ، فاسمعوا له وأطيعوا ، لكان لا يخلو أن يكون قال ذلك وفرضه بمحضر من الصحابة أو الجمهور منهم أو بحضرة الواحد

---

(١٢٤) ومن أهم الأشاعرة المتأخرين الذين ردوا على الشيعة سيد علماء الهند في

زمانه عبد العزيز بن ولي الله الدهلوى . الذى ولد سنة ١١٥٩ وقيل ١١٥٠ ، وتوفى سنة ١٢٤٩ هـ . ذاع صيته وانتشر فى أرجاء الهند وما حولها ، حيث تولى التدريس والافتاء وتصنيف الكتب الكثيرة القيمة فى التفسير ، والحديث ، والفقه ، وعلم الكلام ، والمنطق ، والأدب . كان فى العقيدة أشعرياً ، وفى الفقه حنفياً ، وفى التصوف على الطريقة النقشبندية . ومن أهم مصنفاته كتابه المخطوط الضخم " التحفة الاثنى عشرية " كتبه بالفارسية ، وترجمه إلى العربية تلميذه غلام الأسلمى . ونشر الأوسى مختصراً له ، وهو ملخص طيب ، ولكنه لا يغنى عن الكتاب الأصلى . وقام مؤخرًا ثلاثة من الباحثين فى كلية أصول الدين بجامعة الإمام محمد بن سعود بالرياض بتحقيق الكتاب الأصلى ، وقد فرغ بالفعل اثنان من هؤلاء الباحثين من تحقيق الجزء المخصص لكل منهما للحصول على درجة الدكتوراه من قسم العقيدة والمذاهب المعاصرة ، وهما الدكتور عمر العيد والدكتور إبراهيم الفارس ، وقد شارك كاتب هذه السطور فى مناقشة رسالة كل منهما . ويعد الكتاب من أهم المصنفات فى الرد على مذهب الشيعة الاثنى عشرية ، إذ يعتمد فى بيان مذهبهم على كتبهم الشهيرة المعتمدة ، ولا ينقل من كلامهم وأقوالهم إلا ما كان صريحاً لا يحتمل التأويل ، ويمتاز عبد العزيز الدهلوى بالأمانة العلمية .

والدقة فى النقل ، وقد قسم موضوعات كتابه إلى اثنى عشر باباً

والاثنيين ، فإن كان قد أعلن ذلك وأظهره وقاله قولاً ذائعاً فيهم ، وجب أن ينقل ذلك نقل مثله مما شاع وذاع من العبادات التي لا اختلاف بين الأمة في أنها مشروعة مفروضة ، إذ النص من النبي ﷺ أمر عظيم لا ينكتم ولا يستتر عن الناس علمه .

إن الأمة قد نقلت بأسرها تولية النبي ﷺ لإمارة يزيد بن حارثة ولأسامة ابنه ولسائر أمرائه وقضاته حتى لم يذهب علم ذلك على أحد من أهل العلم والأخبار ، والنص منه على إمام . على صفة ما تدعيه الشيعة من التصريح والإظهار . أعظم وأخطر من تولية الأمراء والقضاة ، وتوفير الدواعي على نقله أكثر ، وإذا كان ذلك كذلك ، وجب . لو كان الأمر على ما قالوه . أن يغلب نقل النص من الكافة على كتمانهم ، وأن يظهر ، وينقله خلف عن سلف إلى وقتنا هذا نقلاً شائعاً ذائعاً ، ولو كان ذلك كذلك لوجب أن يعلم ضرورة صدق الشيعة فيما تنقله من النص ، وألا يوجد لهم مخالف من الأمة . يوفى على عددهم . ينكر النص ، ويجحد علمه ، كما لم يوجد فيها من ينكر فرض الصلاة والصيام وإمارة أسامة بن زيد وزيد بن حارثة ، وفي العلم ببطلان هذا أوضح دليل على سقوط ما ذهبوا إليه وبطلانه<sup>(١٢٥)</sup> .

إن الأخبار التي يدعيها الشيعة في النص على علي بن أبي طالب قد عارضها إجماع المسلمين في الصدر الأول على إبطالها وتركها ، لأن الأمة كلها انقادت لأبي بكر وعمر رضي الله عنهما ، ودانت بوجوب طاعتهما ، والسكون تحت رايتهما ، وفيهم علي والعباس وعمار بن ياسر والمقداد وأبو ذر والزبير بن العوام ، وكل من ادعى له النص ، وروى له .

وهذا الظاهر المعلوم من حال الصحابة ، لا يمكننا ولا يمكن لأحد من الشيعة دفعه ، لقد قالوا " إن التقية ديننا ودين آبائنا " (ينسب إلى جعفر الصادق) ولكن لا يجوز أن يعمل بمثل هذا الخبر لأنه خبر آحاد ، ونحن نتيقن ترك روايته له وإظهاره ، فوجب العمل على الأخبار المروية عن الصحابة ، " وهذا الخبر الذي ادعته الشيعة فقد عارضه من قال بالنص على أبي بكر ، والنص على العباس ، وروايتهم في ذلك أظهر وأثبت ، والعمل في صدر الأمة موافق لرواية النص على أبي بكر ، فهو إذن أقوى وأثبت ، فيجب إذن ترك الأضعف بالأقوى ، فإن لم نفعل ذلك ، فلا أقل من اعتقاد تعارض هذه الأخبار ، وتكافئها ، وتعذر العمل بشيء منها ، ورجوعنا إلى ما

(١٢٥) التمهيد ص ٤٤٢ - ٤٤٤

كنا عليه من أن الأصل ألا نص ، وإذا بطل النص ثبت الاختيار ثبوتاً لا يمكن دفعه وانكاره<sup>(١٢٦)</sup>.

أ - فإن قال من الشيعة المنكرين صريح النص<sup>(١٢٧)</sup> على علي عليه السلام : ما انكرتم أن يكون النبي ﷺ قد نص على علي بقوله<sup>(١٢٨)</sup> "أست أولى بالمؤمنين من أنفسهم ؟" فقالوا : اللهم نعم . ويرفض الباقلاني ما تدعيه الشيعة من أن المولاة لعلها تعني أنه الأحق بالإمامة . ولكن معنى مولى ينصرف على وجوه : منها المولى بمعنى الناصر ، ومنها المولى بمعنى ابن العم ، ومنها المولى بمعنى العتيق أو المعتق ، ومنها المولى بمعنى الجار ، ومنها المولى بمعنى الصهر ، ومنها المولى بمعنى الحليف ، فهذا جميع ما يحتمله لفظة "مولى" وليس من معنى هذه اللفظة أن المولى إمام واجب الطاعة .

فأما ما قصد النبي ﷺ بقوله " من كنت مولاه فعلى مولاه " فإنه يحتمل أمرين :

أ - من كنت ناصره على دينه وحامياً عنه بظاهري وباطني وسري وعلايتي ، فعلى ناصره على هذا السبيل .

ب - ويحتمل أيضاً أن يكون المراد بقوله هذا : من كنت محبوباً عنده ، وولياً له ، فعلى مولاه .

فإن قيل : فما وجه تخصيص علي بن أبي طالب بهذا القول ؟ قيل : يحتمل أن يكون بلعه ﷺ قدح قاذح فيه أو ثلب ثالب ، أو أخبر أن قوماً من أهل النفاق

<sup>(١٢٦)</sup> السابق ، ص ٤٤٩ - ٤٥٠

<sup>(١٢٧)</sup> يقصد القائلين بالنص الخفي كالزيدية

<sup>(١٢٨)</sup> يذهب الشيعة إلى أن الرسول عند منصرفه من حجة الوداع ، وفي غدير خم ، خاطب الناس بهذا القول وبعد ذلك أنزل الله آخر ما نزل من القرآن " اليوم أكملت لكم دينكم وأتممت عليكم نعمتي ورضيت لكم الإسلام ديناً " (المائدة/٣) فتطاعة علي آخر فريضة نزلت من فقال : " من كنت مولاه فعلى مولاه " (أخرجه الترمذي في سننه) ، فأوجب لعل الطاعة والانقياد له ، وأنه أولى بهم ما أوجبه لنفسه .

فرائض الإسلام . (أبو حاتم الرازي : الزينة ، ٢٥٩)



والشراة<sup>(\*)</sup> سيعطون عليه ، ويسقطون ولايته ، لأن الله تعالى لو علم أن عليا سيفارق الدين بالتحكيم أو غيره، لما أمر نبيه أن يأمر الناس باعتقاد ولايته ومحبته.

ويقال للشيعة : فلو كان الرسول ﷺ إنما أراد بهذا لقول النص على علي، فلم لم يقل : هذا إمامكم بعدى الواجبة طاعته ، فيزيل الوهم والاشكال؟<sup>(١٢٧)</sup>.

٢ - ويستند الشيعة إلى دليل آخر يثبتون به النص على علي ، وهو قول النبي ﷺ لعلي " أنت مني بمنزلة هارون من موسى ، إلا أنه لا نبي بعدي " (أخرجه مسلم والترمذي والحاكم وأحمد). ولكن الباقلاني يقول : لا يجب ذلك ، لأن معنى ذلك أني استخلفك على أهلي وعلى المدينة إذا توجهت إلى غزوة تبوك حيث خلفه بالمدينة فماج أهل النفاق وقالوا : قد أبغض عليا وقلاه ، وقال سعد بن أبي وقاص . وهو العمدة في رواية هذا الحديث . : " فلحق علي بالنبي ﷺ ، فقال : يا رسول الله ، أتركني مع الأخلاف ؟ فقال : أما ترضى أن تكون مني بمنزلة هارون من موسى ... " ، ومما يدل على أن هذا المعنى هو المقصود أن هارون لم يخلف موسى بعد موته ، لأن هارون مات قبل موسى بسنين كثيرة ، وإنما خلف موسى بعد موته يوشع بن نون ، فلا يجوز أن يكون النبي ﷺ إنما عني بقوله " أنت مني بمنزلة هارون من موسى " أنك تخلفني بعد موتي ، لأن هذه المنزلة لم تكن لهارون من موسى ، فثبت أنه إنما أراد : أنك خليفتي على أهلي وعلى المدينة عند توجهي إلى هذه الغزوة ، كما خلف موسى أخوه هارون في قومه عند توجهه لكلام ربه<sup>(١٢٨)</sup>.

٣ - ومما يستند إليه الشيعة كذلك قول النبي ﷺ لعلي " أنت أخي وخليفتي في أهلي وقاضي ديني ومنجز عدااتي " (أخرجه الهيثمي في مجمعهم ، والطبراني ، وابن حجر في تهذيب التهذيب وغيرهم).

ويبطل الباقلاني أيضا هذا الدليل فهو لا يثبت النص على إمامة علي ، لأنه إذا أراد بقوله " أخي " التعظيم لم يكن هذا عهدا في الإمامة ولا من النص على ولايته في شيء ، أما قوله " خليفتي " فالمراد خليفته على أهله وهم فاطمة وولداها

<sup>(\*)</sup> يريد : الخوارج الذين كفروا عليا لقبوله التحكيم في نزاعه مع معاوية.

<sup>(١٢٧)</sup> التمهيد ، ص ٤٥٠ - ٤٥٧

<sup>(١٢٨)</sup> السابق ، ص ٤٥٧ - ٤٦٢



عليه السلام ، وقوله " وقاضى دينى " متوجه إلى أنه أمره بقضاء دينه ، أو كان قد قصى عنه قبل هذا القول ، وليس هذا يعنى " أنت الإمام بعدى " (١٢٩).

علاقة على بن أبى طالب بمن سبقه من الخلفاء:

يذهب الشيعة على اختلاف فرقهم . اللهم إلا أغلب الزيدية (١٣٠). إلى أن الخلفاء الثلاثة الأول قد سلبوا عليا حقه فى الإمامة ، وأنهم ظلموه . وأنه سكت عن المطالبة بحقه تقية .

ويبطل الباقلانى ادعاءات الشيعة . ويثبت أن علاقة على بالخلفاء السابقين عليه كانت علاقة مودة ومحبة . يدل عليها تزويجه ابنته (من فاطمة أم كلثوم) من عمر بن الخطاب ، وإقامته حدا بحضرة عثمان ، وقتاله مع أبى بكر ، وما كان من ثنائه على أبى بكر وعمر . إذ قال " إن خير هذه الأمة بعد نبيا أبو بكر ، ثم بعد أبى بكر عمر " ، والأقاويل المشهورة عنه فى مدح الخلفاء الثلاثة وتقريضهم وحسن الثناء عليهم . وأنه راض بإمامتهم . وأنه لو كان الرسول ﷺ قد نص عليه ، لم يجزأنه يقول فيمن غصبه وجحد حقه هذه الأقاويل .

فإن قال الشيعة : كل هذا الذى ظهر منه على سبيل التقية والارهاب والخوف منهم . قيل لهم : وما الحجة فى ذلك ، مع ما فيه من القدح وسوء القول فى على (١٣١).

### طريق إثبات الإمامة:

إذا فسد النص على إمام بعينه ، فكيف طريق اثبات الإمامة ؟ وبماذا يصير الإمام إماما ؟

يقول الباقلانى : " إنما يصير الإمام إماما بعقد من يعقد له الإمامة من أفاضل المسلمين الذين هم من أهل الحل والعقد والمؤتمنين على هذا الشأن " ، وذلك عن طريق اختيار من تتوفر فيه شروط الإمامة .

(١٢٩) السابق ، ص ٤٦٢ - ٤٦٣

(١٣٠) أقول أغلب الزيدية ، ولا أقول جميع الزيدية ، فمنهم غلاة رافضة كأحمد بن سليمان . راجع كتابنا عنه .

(١٣١) التمهيد ، ص ٤٦٣ - ٤٦٥

والإمامة " تتعقد وتتم برجل واحد من أهل الحل والعقد إذا عقدها على صفة ما يجب أن يكون عليه الأئمة " . فلا يشترط في عقدها اجتماع فضلاء الأمة في عصر من العصور على اختيار الإمام ، لأن اجتماع سائر أهل الحل والعقد في سائر أمصار المسلمين بصقع واحد ، واطباقيهم على البيعة لرجل واحد متعذر ممتنع وأن الله تعالى لا يكلف فعل المحال الممتنع الذي لا يصح فعله ولا تركه ، ولعلمنا بأن سلف الأمة لم يراعوا في العقد لأبي بكر وعمر وعثمان وعلى ، حضور جميع أهل الحل والعقد في أمصار المسلمين ، ولا في المدينة أيضا ، وأن عمر رد الأمر إلى ستة نفر فقط ، وإن كان في غيرهم من يصلح للعقد ، ... (و) أن أبا بكر عقدها لعمر فتمت إمامته " .

ويجب أن يحضر العقد للإمام قوم من المسلمين ، ولا يشترط الباقلاني حضور عدد محدد ، " فإذا حضر نفر من المسلمين تمت البيعة . وقد قال قوم إن أقل ما يجب أن يحضر أربعة نفر ... وهذا ليس بواجب " ولا يملك الرجل من أهل الحل والعقد عقد الإمامة لنفسه .

وإذا عقد جماعات من أهل الحل والعقد لعدة أئمة في بلدان متفرقة ، وكانوا كلهم يصلحون للإمامة ، فإذا اتفق مثل هذا تصفحت العقود ، وتؤملت ، ونظر إليه السابق فأقرت الإمامة فيمن بدىء بالعقد له ، وقيل للباقيين : انزلوا عن الأمر ، فإن فعلوا وإلا قوتلوا على ذلك ، وكانوا عصاة في المقام عليها ، وإذا لم يعلم أيها تقدم على الآخر ، وادعى كل واحد منهم أن العقد سبق له . أبطلت سائر العقود ، واستؤنف العقد لواحد منهم أو من غيرهم ، وإن أبوا ذلك قاتلهم الناس عليه ، فإن تمكنوا ، وإلا فهم في غلبة وفتنة ، وعذر في ترك إمامة الإمام ، وإن تمكن من العقد لغيرهم ، فعل ذلك وكان الإمام المعقود له حربا لسائر هؤلاء حتى يذعنوا ويرجعوا إلى الطاعة والسداد<sup>(١٣٢)</sup> .

أما الشروط الواجب توافرها في الإمام ، أو الأوصاف الواجبة فيه فمنها أن يكون قرشيا من الصميم وأن يكون من العلم بمنزلة من يصلح أن يكون قاضيا من قضاة المسلمين ، ومنها أن يكون ذا بصيرة بأمر الحرب وتدبير الجيوش والسرايا ، وسد الثغور ، وحماية البيضة ، وحفظ الأمة . والانتقام من ظالمها ، والأخذ لمظلومها ،

(١٣٢) السابق ، ص ٤٦٧ - ٤٧٠

وما يتعلق به من مصالحها ، وأن يكون ممن لا تلحقه رقة ولا هوانة في إقامة الحدود . ولا جزع لضرب الرقاب ... وإذا منع عارض ما من إقامة الأفضل في هذه الصفات ، كخوف الفتنة بين الناس ، أو حدوث هرج أو فساد أو عدوان ، فيسوغ نصب المفضل<sup>(١٢١)</sup> ، وليس من صفاته أن يكون معصوما ولا عالما بالغيب ولا أفرس الأمة وأشجعهم<sup>(١٢٢)</sup> ، ولا أن يكون من بنى هاشم فقط دون غيرهم من قبائل قريش<sup>(١٢٣)</sup> .

**خلع الإمام :**

لا تملك الأمة فسخ العقد على الإمام من غير حدث يوجب خلعه<sup>(١٢٤)</sup> . ومن الأمور التي توجب خلع الإمام وسقوط فرض طاعته ، كفره بعد الإيمان ، وتركه إقامة الصلاة والدعاء إلى ذلك ، ومما يوجب خلعه أيضا تطابق الجنون عليه ، وذهاب تمييزه ، أو عجزه التام عن النهوض بما نصب من أجله .

ولكن ماذا عن فسقه أو ظلمه بنصب الأموال ، أو تضييع الحقوق أو تعطيل الحدود ؟ يذهب الباقلاني إلى أن هذه الأمور توجب خلع الإمام عند كثير من الناس ، ولكن قال الجمهور من العلماء : لا ينخلع بهذه الأمور ، ولا يجب الخروج عليه . بل يجب وعظه وتخويله ، وترك طاعته في شيء مما يدعو إليه من معاصي الله ، واحصحوا في ذلك بأخبار كثيرة عن النبي ﷺ وعن أصحابه في وجوب طاعة الأئمة وإن جاروا

وليس مما يوجب خلع الإمام ظهور من هو أفضل منه<sup>(١٢٥)</sup> . إذ أنه تبين لنا جواز إمامة المفضل مع وجود الفاضل عند ابتداء العقد ، فمن باب أولى أن يستمر الإمام في مكانه حتى لو ظهر من يفضله .

---

<sup>(١٢١)</sup> يقول الزيدية بجواز إمامة المفضل مع وجود الفاضل بشرط أن يكون من نسل علي وفاطمة

<sup>(١٢٢)</sup> هذه هي صفات الإمام لدى الشيعة الإمامية

<sup>(١٢٣)</sup> التمهيد ، ص ٤٧٩ - ٤٧٥

<sup>(١٢٤)</sup> التمهيد ، ص ٤٦٩

<sup>(١٢٥)</sup> السابق ، ص ٤٧٩



## الحكم على ما شجر بين الصحابة:

تأججت نار النزاع بين المسلمين لأول مرة ، بعد مقتل عثمان رضي الله عنه ، وسرعان ما توالى الأحداث ، واشتدت الفتنة ، فكانت موقعة الجمل ، ثم صفين ، ثم التحكيم ، وأسفرت هذه الأحداث الدامية عن ظهور الشيعة الذين كفروا معاوية وعمرو بن العاص وكل من كان خصما لعلی بن أبی طالب ، وكذلك ظهر الخوارج الذين كفروا بالمعسكرين : معسكر علی وأصحابه ، ومعاوية وأتباعه .

وامتنع كثير من أكابر الصحابة عن المشاركة في الفتنة الكبرى ، ولم يدخلوا فيها ، ولم يقاتلوا إلى جانب أحد من الطرفين المتنازعين ، وقد بينا ذلك في المطلب الأخير من الفصل السابق .

وقلنا كان موقف أغلب الصحابة من الفريقين هو الامتناع عن الخوض في إصدار أحكام الادانة على أحد الطرفين المتنازعين من إخوانهم ، فضلا عن عدم المشاركة في القتال لحساب أحد الطرفين ضد الآخر ، ولكن لابد أن يكون أحدهما قد أصاب وأخطأ الآخر ، والخطأ هو خطأ في الاجتهاد لا يوجب الكفر ، إذ أن من بين المتنازعين من هم من العشرة المبشرين بالجنة ، وعلى كل حال ، فالأفضل أرجاء (أى تأخير) أمر المتنازعين إلى الله تعالى يوم القيامة ، فهو وحده الذى يحكم بينهما : من المصيب ومن المخطئ ؟

وهذا الموقف هو الذى اختاره الأشاعرة . يقول البغدادى : " ويجب أن تعلم أن ما جرى بين أصحاب النبى ﷺ ، ورضى عنهم ، من المشاجرة ، نكف عنه ، ونترحم على الجميع ، ونثنى عليهم ، ونسأل الله تعالى لهم الرضوان والأمان والفوز والجنان . ونعتقد أن عليا عليه السلام . أصاب فيما فعل ، وله أجران ، وأن الصحابة رضي الله عنهم ، إنما صدر منهم ما كان باجتهاد ، فلهم الأجر ، ولا يفسقون ولا يبدعون " (١٣٦) .

مصرع الحسين بن على:

(١٣٦) كتاب أصول الدين ، ص ٦٧ - ٦٨



للعلامة الأشعري أبي اسحق الإسفراييني<sup>(١٣٧)</sup> كتاب "نور العين في مشهد الحسين"، استعرض فيه خلافة الخلفاء الراشدين، ثم تولى بعدهم معاوية بن أبي سفيان الذي قعد مدة من الزمن، وهو مكرم لآل بيت رسول الله ﷺ، ولبنى هاشم جميعا، خصوصا الحسين وإخوته وقرباته وأهل بيته، وكان عليهم أشفق من والدهم... ثم ارتحل بعساكره وجنوده، وأخذ معه الحسين وإخوته وأولاده وأولاد أخيه وجميع عشيرته وقرباته وارتحل بهم جميعا، وأتى إلى ناحية دمشق بأرض الشام، ونزل بها، وصار بها خليفة، وحكمه سار في جميع الإسلام، والحسين وإخوته وأولاد أخيه وجميع قرباته رجالا ونساء، كبارا وصغارا عنده في دمشق المحروسة، يكرمهم غاية الإكرام، ويوصي بهم غاية الوصية التامة... ثم بعد مدة من الزمان مرض معاوية ﷺ مرضا شديدا، وأيقن بالموت، فلما اشتد به المرض أرسل إلى ولده يزيد، فحضر بين يديه، وقال له: ... يا يزيد يا ولدي اعلم أن لكل أجل كتابا... فقال له يزيد: يا أبت ومن يكون الخليفة من بعدك؟ فقال له: يا يزيد أنت الخليفة، ولكن اسمع مني ما أقول... أوصيك بالعدل في رعيته وفي جميع الناس...

وأوصيك يا بني بالحسين وأولاده وإخوته وأولاد إخوته، وجميع عشيرته، وجميع بني هاشم الوصية التامة، ويا يزيد لا تفعل في الرعية شيئا حتى تشاور الحسين، ولا أمر عندك فوق أمره، ولا يد عندك فوق يده... لأن الخلافة يا بني ليست لنا، وإنما هي له ولأبيه وجده من قبله، ولأهل بيته من بعده، ولا تستخلف يا يزيد إلا مدة يسيرة حتى يبلغ الحسين مبالغ الرجال، ويمضي إلى مكة في أحسن حال، ويكون هو الخليفة أو من يشاء من أهل بيته، وترجع الخلافة إلى أهلها...

فقال (يزيد): يا أبت سمعا وطاعة لك ولقولك في جميع ما تأمرني به... ثم إن معاوية ﷺ بعد أن أوصى ابنه يزيد هذه الوصية على الحسين وأهل بيته حضرته الوفاة... وقعد (يزيد) على كرسي مملكته، وأدار كاسات الخمر، وأعطى وأنفق

---

(١٣٧) هو الأستاذ أبو اسحق إبراهيم بن محمد بن إبراهيم الإسفراييني، من

كبار أئمة الأشاعرة، وكان معاصرا للباقلاني وابن فورك، ومن تلاميذه عبد

القاهر البغدادي، توفي سنة ٤١٨ هـ. انظر ترجمته في طبقات السبكي:

٢٥٦/٤، تبين كذب المفتري، ص ٢٤٣، سير أعلام النبلاء: ١٧ / ٣٥٣

على جميع عشيرته ... وأعطى جميع عساكره وجنده إلا الحسين وأهل بيته ... وتمرد على الحسين وقسا قلبه عليه ، ولم ينظر إليه ، وضاعت وصية والده عليه ...

فألما رأى الحسين ذلك من يزيد أتى إلى أخته سكينه ، ودموعه جارية وقال لها : يا أختي امض بنا إلى مكة أو المدينة ... فقالت يا أخى نعم ، لا مقام لنا عنده (أى عند يزيد) ، ولكن الرأى أن نستأذنه ونمضى إلى حال سبيلنا ، فقال لها يا أختي نعم الرأى ... ثم إن الحسين ... كتب إلى يزيد مكتوبا يقول فيه : اعلم يا يزيد أنى قد عزمتم على الرحيل إلى مكة والاقامة فيها أو فى المدينة ، لأن فيهما ديار أبى وجدى رسول الله ﷺ ، فإن أذنت لى بالرحيل رحلت ، وإن أذنت لى بالمقام أقمت ...

فكتب (يزيد فى ظهر المكتوب) ... يقول للحسين : إنك تستأذن وتقول امضى إلى مكة أو المدينة وتطلب إذننى ، فأنا لا آذن لك بمسير ولا باقامة ، فإن أقمت فبمرادك ، وإن رحلت فبمرادك ... فإنى صرت لا أجد لك ، ولا لأحد من أهل بيتك محبة ولا شفقة ...

فقام الحسين ... وجهز حاله وأخذ أهله وأولاده وجميع عشيرته ، وركبوا وخرجوا من دمشق ، وسار بهم الحسين قاصدا إلى ... المدينة ... ودخل بهم إلى دار أبيه على بن أبى طالب . كرم الله وجهه . فلاقاه أخوه محمد بن الحنفية ، لأنه لم يخرج منها ، بل أقام فيها ، وسلم عليه وعلى من معه وحياتهم ، وأنزلهم عنده فى أحسن منزل ... (و) أقام بالمدينة مدة يسيرة ، وعزم على الرحيل ... إلى مكة ... وكان عبد الله بن الزبير رضي الله عنه خليفة مكة حينئذ ... وبعد أن لاقاه وسلم عليه ، وعلى جميع عشيرته أدخلهم داره ، وأنزلهم أحسن منزل ... وحكى له الحسين ما جرى من يزيد فى حقه ... فقال له عبد الله بن الزبير : يا أبا عبد الله أنت الخليفة الآن ههنا ، وأنا من أصحابك ، (فرفض الخلافة شاكرا لابن الزبير) ... وأقام فيها (أى مكة) مدة من الزمان وعبد الله بن الزبير يرعاه ويكرمه ...

وأما ما كان من أمر يزيد بن معاوية ، فإنه أقام بدمشق الشام خليفة مكان أبيه ... وطنى وتجبر وعم الظلم سائر الأماكن والبلدان ... وولى على البصرة والكوفة والعراق جميعا رجلا من جيشه يقال له عبيد الله بن زياد ، وقد كان ابن زياد أظلم وأطغى من يزيد ...

فلما رأى أهل العراق ذلك من عبيد الله بن زياد وظلمه ... فقال بعضهم لبعض : نحن نكتب للحسين كتابا ... (جاء فيه) وأن الخلافة ليست ليزيد ولا لأبيه ،

بل هي لك ولأبيك وحدك ، فنروم حين وصول الكتاب إليك أن تحضر ، وتأخذ الخلافة ... ثم إنهم طهروا الكتاب ، وأرسلوه صحبة رجل من أهل الكوفة ، فأخذه وسار به ... إلى أن دخل مكة المشرفة ... وأخرج الكتاب وناولته (الحسين) ... فلما عرف ما فيه رماه من يده ، وطرد الرسول ، ولم يرد له خطابا ... وصار أهل الكوفة والعراق يرسلون المكاتيب أن يحضر ويأخذ الخلافة ، فما مضى عليه سنة في مكة حتى اجتمع عنده من أهل العراق والكوفة نحو ألف كتاب ، وكل منهم يقول : احضر عندنا يا أبا عبد الله ، (وأخيرا جاءه فارس بكتاب من أهل الكوفة) يقولون فيه : يكون في علمك يا حسين يا ابن بنت رسول الله أن يزيد بن معاوية ظلم وجار وقتل الرجال ، ونهب الأموال ، وطفى وتمرد وولى علينا رجلا اسمه عبيد الله بن زياد بن مرجانة ، وهو ظالم جبار ، ومعتد غدار ... وأنا قد أرسلنا إليك يا أبا عبد الله سابقا نحو ألف كتاب ، ونطلبك أن تحضر عندنا ، ونحن نساعدك على يزيد ، ونقتله ، ونأخذ خلافة أبيك وجدك ، وتتولى علينا أنت أو أحد من أهل بيتك ... وإن لم تحضر ، ففي غد بين يدي الله سبحانه وتعالى خاصمناك ، ونقول : يا ربنا ظلمنا الحسين ، ورضى فينا الظلم والجور في القضاء والحكم ...

فلما قرأ الحسين عليه السلام المكتوب اقشعر جلده خوفا من الله ... وكتب إلى أهل الكوفة والعراق ... أني حاضر إليكم عن قرب إن شاء الله ... ففرحوا بذلك غاية الفرح ... وخرج (الحسين) من مكة ومعه سبعة عشر ذكرا من أهل بيته ، وهم أولاده وأخوته وأولاد أخوته وأولاد أعمامه ، وستون رجلا من أصحابه ، منهم الفارس ومنهم الراجل ، وسار الجميع ... وقد سار أمامهم عبد الله بن الزبير ، وهم يقول له : خذني معك إلى الكوفة والعراق ، وأنا آخذ معي ألف بطل شجعانا ، فقال له الحسين : يا أخي لا حاجة لي بذلك ، ولا يسير معي غير هؤلاء السبعة والسبعين فارسا من قرابتي وأخوتي ...

ثم إن الحسين لم يزل سائرا هو ومن معه إلى أن دخلوا مدينة يثرب ... ثم أتوا إلى دار محمد بن الحنفية ... فبكى محمد بن الحنفية بكاء شديدا ، وقال : يا أخي مالك بالكوفة والعراق ، فإن أحوالهم كلها نفاق ، ولا لهم رأفة ، وقد ضرب المثل في حقهم : " الكوفي لا يوفي وأهل العراق لا تطاق " ، وهم يا أخي قوم غدروا بأبيك ، وثنوا بأخيك ، فما لنا بهم حاجة . أقم هنا يا أخي في حرم جدك ، وفي دار أبيك أو في داري أو في أي ما تختار ...



فقال له الحسين : يا أخى دع عنك هذا القول ... فلا بد من المسير ،  
ولله عَجَلُ المشيئة والتدبير

ولم يزل يدخل على الحسين واحد بعد واحد (كعبد الله بن العباس) وهم يعدلونه  
عن المسير ، وهو لا يلتفت إلى أحد منهم ...

وأما ما كان من أمر يزيد ، فإنه لما بلغه خبر أهل الكوفة والعراق وارسال  
مكاتيبهم للحسين ... عسر عليه (الخبر) ... وكتب إلى عبيد الله بن زياد ... (يمنع  
الحسين مما عزم عليه) ... وإن لم ينته فاقتله واقتل عياله وانهب ماله واسب حريمه ...  
(وتوجه ابن زياد إلى الكوفة ثم) أمر بجمع الناس فى المسجد ، فاجتمع فيه خلق  
كثير من أهل الكوفة ... وصعد المنبر ، وخطب لهم خطبة فيها تحذير ... (وقال) :  
اثبتوا على بيعة يزيد قبل أن يبعث إليكم من الشام جنودا لا قدرة لكم عليهم ... فلما  
سمع أهل الكوفة منه هذا الكلام ، جعلوا ينظرون إلى بعضهم ، ويقولون : مالنا والفتنة  
بين السلاطين ؟ نحن رعية من تولى إن كان يزيد أو الحسين ...

(وأما الحسين) فإنه لم يزل سائرا هو ومن معه حتى أتى بلدا ... اسمها  
كربلاء ... ثم نزل ونزل أصحابه جميعا ... ثم إن الحسين أمر بنصب الخيام للحريم  
والأولاد ، وجعل يصلح سيفه وآلة حربه ...

(فلما علم ابن زياد بمجىء الحسين) أطلق مناديا فى الكوفة (وفى البصرة  
يقول) : يا معشر الناس من يأت برأس الحسين فله ملك الرى عشر سنين ... فقام إليه  
عمر بن سعد ، وقال : آنا آتيك برأسه ... (فأمده ابن زياد بما جملمته) أربعون ألف  
فارس ، وليس فيهم شامى ولا حجازى ولا مصرى ، بل جميعا من أهل الكوفة ، ومعهم  
السيوف الهندية والرماح الخطية وجميعهم راغبون فى قتل الحسين ... ولم يزل القوم  
سائرين ... حتى نزلوا فى كربلاء ... ثم إن عمر بن سعد دعا بحجر بن الحر ، وعقد له  
راية على ألفى فارس ، وأمره أن ... يمنع الحسين وأصحابه من شرب ماء الفرات ...  
وقد ورد كتاب ابن زياد إلى عمر بن سعد بأمره بالقتال ، ويحذره من التأخير  
والإهمال . وكان ذلك اليوم الثالث من المحرم ... (ثم) التقى الحسين وعسكر ابن  
سعد ...<sup>(١٣٨)</sup> (وانتهى القتال باستشهاد الحسين وقطع رأسه).

<sup>(١٣٨)</sup> أبو اسحق الاسفرايينى : نور العين فى مشهد الحسين . القاهرة ، الحلبي ،



## المبحث الثالث الأخرويات

مَهَيَّنَد :

يقول الأشاعرة : " يجب أن يعلم كل ما ورد به الشرع من عذاب القبر ، وسؤال منكر ونكير ، ورد الروح إلى الميت عند السؤال ، ونصب الصراط ، والميزان ، والحوض ، والشفاعة حق ، وأن الجنة والنار مخلوقتان حق وصدق " (١٣٩).

بخلاف أكثر المعتزلة ومن وافقهم ممن أنكروا ما ورد في الشرع عن الحياة البرزخية وتأولوا ما ورد فيها عن القبر وعذابه أو نعيمه .

عذاب القبر أو نعيمه :

يوجب الأشاعرة العلم بعذاب القبر ونعيمه ، يقول الباقلاني : " والدليل على اثبات عذاب القبر قوله تعالى : ﴿ مَنْ أَعْرَضَ عَنْ ذِكْرِي فَإِنَّ لَهُ مَعِيشَةً ضَنْكًا ﴾ (طه/١٢٤) . قال أبو هريرة : يعني عذاب القبر ، وأيضا قوله ﷺ : " القبر إما روضة من رياض الجنة أو حفرة من حفر النار " وقد قال تعالى ﴿ النَّارُ يُعْرَضُونَ عَلَيْهَا غُدُوًّا وَعَشِيًّا ﴾ (غافر/٤٦) والغدو والعشي إنما يكون في الدنيا ، وأيضا ما روى عنه ﷺ أنه كان يقول " أعوذ بالله من عذاب القبر " (١٤٠).

سؤال منكر ونكير :

يقول الباقلاني : " والدليل على سؤال منكر ونكير قوله تعالى : ﴿ يَتَّبِعُ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا بِالْقَوْلِ الثَّابِتِ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَفِي الْآخِرَةِ ﴾ (إبراهيم/٢٧) يعني : وفي الآخرة عند سؤال منكر ونكير . وأيضا فإن النبي ﷺ لما دفن ابنه إبراهيم جلس عند رأس القبر ، فتكلم بكلام ، ثم قال : " ابني قل أبي " ، وروى عنه ﷺ قال

(١٣٩) الباقلاني : رسالة الانصاف ، ص ٥١

(١٤٠) نفس المصدر والصفحة

لعمر عليه السلام : " كيف بك يا عمر إذا جاءك فتانا القبر ؟ فقال : أكون كما أنا الآن ؟ فقال له : نعم ... " <sup>(١٤١)</sup>.

### نصب الصراط :

" ويدل على نصب الصراط قوله تعالى : ﴿ وإن منكم إلا واردها كان على ربك حتما مقضيا ﴾ (مريم/٧١) قيل في التفسير : هو العبور على الصراط ، وأيضا قوله عليه السلام : " ينصب الصراط على متن جهنم ، دحض مزلة ، والأنبياء عليه يقولون : سلم سلم ، والناس يمرون عليه ، فمنهم من يمر عليه كالبرق الخاطف ومنهم من يمر عليه كالجواد من الخيل ... " <sup>(١٤٢)</sup>.

### نصب الميزان :

" والدليل على نصب الميزان قوله تعالى : ﴿ ونضع الموازين القسط ليوم القيامة ﴾ (الأنبياء/٤٧) وقوله ﴿ فلا نقيم لهم يوم القيامة وزنا ﴾ (الكهف/١٠٥) ... واعلم أن الموزون في الميزان هو صحائف الأعمال .

### الحوض :

والدليل على الحوض قوله تعالى ﴿ إنا أعطيناك الكوثر ﴾ (الكوثر/١) وقيل في التفسير : هو الحوض ، وأيضا قوله عليه السلام " حوضي كما بين أيلة إلى مكة " . لا يخلد المؤمن في النار :

المؤمن الذي يرتكب كبيرة ويموت دون التوبة يعد كافرا لدى الخوارج ، وفي منزلة بين المنزلتين عند المعتزلة ، وهو لدى الفرقتين خالد في النار ، وإن ذهبت المعتزلة إلى أن النار التي يعذب فيها مرتكب الكبيرة أخف من تلك التي يلقي الكافر فيها مصيره الأبدى ، أما الأشاعرة فيذهبون إلى أنه لا يخلد في النار أحد من المؤمنين بذنب <sup>(١٤٣)</sup>.

ويعلم الباقلاني أنه يجوز في العقل أن يغفر الله لجميع الكفرة والعصاة فليس كفرهم وعصيانهم دليلا على أنه يؤلمهم بالنار لا محالة ، إذ العقاب حق له ، يجوز له أخذه وتركه ، وقد علمنا حسن ترك عقوبة الذنب ممن استحقه ، وحسن العفو

<sup>(١٤١)</sup> السابق ، ص ٥١ - ٥٢

<sup>(١٤٢)</sup> نفس الصفحة

<sup>(١٤٣)</sup> أصول الدين . ص ٥٢ - ٥٤

والصفح عن المذنب ، واتفق المسلمون وغيرهم على ذلك ، وعلى مدح من لا يتم ما يتوعد به . قال كعب بن زهير:

نبئت أن رسول الله أوعدني والعفو عند رسول الله مأمول  
وأنشده للنبي ﷺ ، فلم ينكره ولا أحد من المسلمين .

إذن العفو عن الذنب بعد تقدم الوعيد لا يوجب ذم المتوعد ، ولا جعل خبره كذبا . وكيف لا يحسن من الله العفو عن الذنب ، وقد أمرنا به ، وحضنا عليه ، ومدح من هو شأنه ؟

هذا من حيث حكم العقل ، أما ما ورد في النقل ، فهو:

١ - أن جميع الكفار في النار خالدين فيها ، ولولا التوقيف الذي اضطرنا إليه ، لجاز العفو عنهم .

٢ - أما بالنسبة لمذنبى أهل ملة الإسلام ، فإنه يجوز العفو عنهم ، وقد قال تعالى ﴿ إن الله لا يغفر أن يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء ﴾ (النساء/٤٨) فاستثنى من المعاصى التى يجوز أن يغفرها الشرك ، وقال أيضا ﴿ إن الله يغفر الذنوب جميعا ﴾ (الزمر/٥٢) فلم يخرج من ذلك إلا الكفر والشرك ، وثمت نظائر لهذه الآيات يطول تعدادها<sup>(١٤٤)</sup>.

هكذا يرى الأشاعرة أن الله يجوز أن يخلف وعيده لكنه صادق الوعد ، أما المعتزلة ومن تبعهم كالزيدية فيذهبون إلى أن الله صادق فى وعده ووعيده على السواء ، فلا يجوز أن يعفو عن أصحاب الكبائر ، وإنما هم خالدون فى النار خلودا أبديا ، ويؤيدون مذهبهم بمثل قوله تعالى ﴿ ومن يغص الله ورسوله فإن له نار جهنم خالدين فيها ﴾ (الجن/٢٣) وقوله ﴿ ومن يقتل مؤمنا متعمدا فجزاؤه جهنم خالدا فيها ﴾ (النساء/٩٣) .

ويبين الباقلانى أن المراد فى مثل هذه الآيات " العاصى الكافر الذى لا إيمان ولا حسنة معه ، لأن الله تعالى قد بين فى آيات أخر أنه يدخل المؤمنين الجنة ، ومن أتى بحسنة جازاه بعشر أمثالها ، وأنه يعطيه خيرا منها ويؤمنه من الفزع الأكبر ،

(١٤٤) التمهيد ، ص ٣٩٨ - ٤٠٤

ومن فزع يومئذ ، وأنه لا يضيع عمل عامل من ذكر أو أنثى ، ويجازى بالحسنة ، ويعفو عن السيئة ، وأن الحسنات يذهبن السيئات<sup>(١٤٥)</sup> ...

ولا شيء من الحسنات أولى أن يكون كذلك من الإيمان الذي يذهب بالكفر ويمحوه ... وإذا كان الفاسق الملى مؤمنا . على ما بيناه . وكان معه حسنات ، أكبرها الإيمان ، وكانت له أعمال لا تضيع عليه ، وجب أنه ممن لم يرد بالخلود في جهنم<sup>(١٤٦)</sup> .

وليس بمستحيل أن يريد الله عقاب الفاسق في وقت ، وإثابته في وقت آخر ، كما أنه ليس بمحال أن يريد الإنسان عقاب ولده على ذنبه ، ويريد أيضا إثابته على عمله الجميل ، وحسن طاعته<sup>(١٤٧)</sup> . أى أن الباقلاني يرى أن الفاسق صاحب الكبيرة يجوز أن يدخل النار عقابا له على عصيانه ولكن سيخرج من النار بعد أن ينال العقاب ثم يدخل الجنة ، وليس هذا أمرا مستحيلا كما ظن المعتزلة<sup>(١٤٨)</sup> والزيدية<sup>(١٤٩)</sup> .

#### الشفاعة:

لا خلاف بين الأمة في أن شفاعة النبي ﷺ ثابتة ، وإنما الخلاف في أنها ثبتت لمن ؟ فعند المعتزلة أن الشفاعة للتائبين من المؤمنين<sup>(١٥٠)</sup> ، وعند الزيدية أيضا أن الشفاعة للتائبين ، وقد تكون أيضا في الدرجات والزيادات ، ويحتجون بقوله تعالى في الملائكة ﴿ ولا يشفعون إلا لمن ارتضوا ﴾ (الأنبياء/ ٢٨) ، وقوله ﴿ فما تنفعهم شفاعة الشافعين ﴾ (المدثر/ ٤٨)<sup>(١٥١)</sup> .

---

<sup>(١٤٥)</sup> راجع سور : النمل/ ٨ ، الطور/ ١٧ ، القمر/ ٥٤ ، الزخرف/ ٦٨ ، هود/ ١١٤ ،

آل عمران/ ١٩٥ ، الزلزلة/ ٧

<sup>(١٤٦)</sup> التمهيد ، ص ٤٠٥ - ٤٠٧

<sup>(١٤٧)</sup> السابق ، ص ٤١١

<sup>(١٤٨)</sup> راجع : القاضي عبد الجبار : شرح الأصول الخمسة ، ص ٦٦٦ وما بعدها

<sup>(١٤٩)</sup> راجع : الإمام الزيدى أحمد بن سليمان ، ص ٧٣ - ٧٥

<sup>(١٥٠)</sup> شرح الأصول الخمسة ، ص ٦٨٨ ، ولكن الباقلاني يذهب إلى أن فريقا

من المعتزلة أنكر الشفاعة جملة (التمهيد ، ص ٤٢٧)

<sup>(١٥١)</sup> الإمام الزيدى أحمد بن سليمان ، ص ١٠٠ - ١٠١



وعند أهل السنة وعلماء السلف أن الشفاعة لأصحاب الكبائر من الأمة ويناصر الباقلاني عقيدة أهل السنة ، ومما يدل عنده على جواز الغفران لعصاة أهل الملة ، ما ورد من الأخبار الصحيحة في إثبات شفاعة الرسول ﷺ في أهل الكبائر نحو قوله " ادخرت شفاعتى لأهل الكبائر من أمتى " (أخرجه البخاري وأحمد بن حنبل) ، وقد روى خبر الشفاعة عن النبي ﷺ عدة صحابة<sup>(١٥٢)</sup>.

والأخبار في الشفاعة أكثر من أن يؤتى عليها ، وهي كلها متواترة على خروج الموحدين من النار بشفاعة الرسول ﷺ ، ولكن النفاة قد يعارضون هذه الأحاديث بما روى عن النبي ﷺ من أنه قال " لا ينال شفاعتى أهل الكبائر من أمتى " ، لكن يقال لهم : هذه الرواية غير معروفة ولا ثابتة ، وحتى لو صحت يجب تأويلها ، فيذهب الباقلاني إلى أن المراد بذلك أن الكبائر الواقعة منهم ، كانت ردة بعد إسلام ، أو كفر بعد إيمان ويحتمل أن يكون أراد بقوله " أمتى " الذين كانوا من أمتى ثم ارتدوا ، ويحتمل أن يكون أراد أهل قرنى وعصرى الذين بعثت فيهم ، وبمثل هذا يؤول الباقلاني الأحاديث التي تفيد أن الخلود في نار جهنم هو مصير من قتل نفسه ، أو مدمن الخمر أو العاق لوالديه أو نحو ذلك<sup>(١٥٣)</sup>.

ويبين الباقلاني تهافت رأى المعتزلة في أن الشفاعة تقتصر على التائبين من أصحاب الكبائر ، إذ أن التائب من الكبيرة قد أزال عن نفسه العقاب بتوبته ، وصار عقابه عليها مع التوبة ظلما قبيحا ، فلا معنى للشفاعة فيمن هذه حاله.

ويبطل الباقلاني أيضا القول بأن الشفاعة تكون للزيادة في النعيم والدرجات ، لأن الشفاعة التي ذكرها الله إنما هي شفاعة في الغفران ، وليس فيها ذكر الزيادة في النعيم<sup>(١٥٤)</sup>.

(١٥٢) راجع بعض هذه الروايات في التمهيد ، ص ٤١٥ وما بعدها

(١٥٣) التمهيد ، ص ٤١٨ - ٤٢١

(١٥٤) السابق ، ص ٤٢٨

## المبحث الرابع القدر

### الله تعالى يريد لجميع الأفعال :

يؤكد الباقلاني عقيدة السلف في أن الإرادة الإلهية مطلقة<sup>(١٥٥)</sup>، وأن الله يريد للطاعة والمعصية وسائر الحوادث ، لأنه تعالى قال في كتابه ﴿ فَعَالِ لِمَا يَرِيدُ ﴾ (هود/ ١٠٧ ، البروج/ ١٦) ، ولقوله تعالى ﴿ وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ مَا فَعَلُوهُ ﴾ (الأنعام/ ١٣٧) ، وقوله ﴿ وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَأَمَنَّ مِنَ فَدِ الْأَرْضِ كُلَّهُمْ جَمِيعًا ﴾ (يونس/ ٩٩) فأخبر أنه لو لم يرد منهم العصيان والتكذيب والخلاف ، لما كان ، ولا فعلوه ، وأنه لو شاء أن يؤمنوا جميعا لآمنوا<sup>(١٥٦)</sup>.

ويرفض المعتزلة هذا الموقف ، فإن قالوا : فكيف يكون الله آمرا بما لا يريد ، ويكون بذلك حكيمًا ؟ قيل لهم : هذا مما ورد به القرآن ، واتفق عليه سلف الأمة ، لأن الله تعالى أمر إبراهيم بذبح اسماعيل ، ولم يرد ذلك منه ، بل نهاه عنه بعد أمره به وفداه مما أمره بفعله من ذبحه.

فإن قالوا : وجدنا كل مرید للقبح والسفه سفيها عابثا ، فلو كان الباري تعالى مريدا للسفه ، لكان عابثا سفيها ، قيل لهم : فيجب على اعتلالكم أن يكون بإرادته الطاعة والصلاح والتقوى مطيعا صالحا تقيا ، لأنه لم يوجد مريدا للطاعة إلا طائعا ، فإن مروا على ذلك تركوا دينهم ، وإن أبوه أبطلوا سؤالهم<sup>(١٥٧)</sup>.

---

<sup>(١٥٥)</sup> كان أحمد بن حنبل يقول عن الله " وأنه متى كان في ملكه ما لا يريد ،

بطلت الربوبية " (العقيدة ، ص ١١٤)

<sup>(١٥٦)</sup> التمهيد ، ص ٣١٧ - ٣١٨

<sup>(١٥٧)</sup> السابق ، ص ٣٢٠ - ٣٢٢

## الكسب:

إن الإنسان مستطيع لكسبه ، لأنه يعرف من نفسه فرقا بين قيامه وقعوده وكلامه ، إذا كان واقعا بحسب اختياره وقصده ، وبين ما يضطر إليه مما لا قدرة له عليه من المرض كحركة الارتعاش من الفالج وغير ذلك.

ولكن ما مصدر هذه القوة التي يستطيع بها الإنسان أن يكتسب أفعاله ؟ هل هي قدرة ذاتية له ؟ هل يستطيع بها الإنسان أن يكتسب أفعاله ؟ هل هي قدرة ذاتية له ؟ هل يستطيع أن يكتسب بنفسه ؟ يجب الباقلاني " لا ، بل بقدرة تحدث له ، والدليل على ذلك كونه قادرا على الحركة مرة ، وغير قادر عليها أخرى ، وعلى ما هو مثلها ومن جنسها مرة أخرى " .

إذن الاستطاعة صفة يخلقها الله للإنسان ليتم بها الفعل ، وهي ليست ثابتة دائمة تلازم الإنسان في جميع أوقاته ، بل تارة يكتشفها في نفسه ، وتارة أخرى يفقدها ، إنها تكون مصاحبة للفعل ، وليست سابقة على الفعل كما يذهب المعتزلة .

إن الإنسان لا يستطيع الفعل قبل اكتسابه ، بل في حال اكتسابه ، ولا يجوز أن يقدر عليه قبل ذلك ، وذلك لأمر منها :

أ - إن القدرة على الكسب عرض لا يصح أن يبقى ، فلو وجد الفعل وهي معدومة ، لكان قد وجد بقدرة قد كانت وفنيت ، ولو جاز ذلك لجاز وقوع الاحراق بحرارة معدومة كانت وفنيت ، والبطش بيد معدومة ، وذلك محال .

ب - ولأن الإنسان لو كان يستطيع أن يفعل الفعل قبل كونه ، لكان في حال اكتسابه له مستغنيا عن ربه ، وغير محتاج إليه في أن يعينه على الفعل ، ومحال أن يستغنى المخلوق عن معونة الله ، فوجب أن الاستطاعة مع الفعل للفعل .

ولكن هل يستطيع الإنسان بهذه القدرة المخلوقة له على فعل ما أن يقدر على ضده أو يقدر على تركه ؟ يجيب الباقلاني على هذا السؤال بالنفي ، " لأن الدليل قد قام على أن القدرة الواحدة المحدثثة لا يصح أن يقدر القادر بها على مقدورين ، لا مثلين ولا مختلفين غيرين . ولا ضدين ، ولا خلافين ليس بضدين . فلو صح أن يقدر القادر منا على الفعل قبل حال حدوثه ، لم يجب أيضا أن يكون قادرا على تركه <sup>(١٥٨٦)</sup> .

(١٥٨٦) التمهيد . ص ٣٢٢ - ٣٢٦ ، ص ٣٤٧

## جواز تكليف ما لا يطاق:

يجوز أن يكلف الله عباده ما لا يطيقون ، والأدلة على ذلك ما يأتي:

١ - قوله تعالى ﴿وكانوا لا يستطيعون سمعاً﴾ (الكهف/١٠١) ، والسمع ها هنا القبول باتفاق ، لأن الكفار قد كانوا يسمعون ما يؤمرون به وينهون عنه ، ويدركون دعوة الرسل .

٢ - ويدل على ذلك أيضا قوله ﴿ولن تستطيعوا أن تعدلوا بين النساء ولو حرصتم﴾ (النساء/١٢٩) ، وقد أمر الله بالعدل بينهن وأوجبه مع إخباره أننا لا نستطيع ذلك .

٣ - ويدل على صحة ذلك ، وأنه عدل وحكمة من الله ، إخباره عمن أحسن الثناء عليهم والمدح لهم ، ممن رغبوا إليه في أن لا يحملهم ما لا طاقة لهم به ، فقال إخبارا عنهم ﴿ربنا ولا تحملنا ما لا طاقة لنا به﴾ (البقرة/٢٨٦) ، فلو كان تكليف ما لا يطاق ظلما وعبثا وقبيحا من الله تعالى ، لكانوا قد رغبوا إليه في أن لا يظلمهم ، ولا يوجب عليهم من الأوامر ما يخرج به عن حد الحكمة<sup>(١٥٩)</sup>.

ولكن ما معنى قوله تعالى ﴿لا يكلف الله نفسا إلا وسعها﴾ (البقرة/٢٨٦) وقوله ﴿لا يكلف الله نفسا إلا ما آتاها﴾ (الطلاق/٧) ؟ يجب الباقلاني بقوله " المراد بذلك . والله أعلم . أنه لم يكلف أحدا من نفقات الزوجات إلا ما وجد وتمكن منه دون ما لا تناله يده " <sup>(١٦٠)</sup>.

وعلى الرغم من أن الآيتين السابقتين تتضمنان حكما عاما ، وبخاصة أولاهما<sup>(١٦١)</sup> ، فإن الباقلاني يصر . متابعا في ذلك شيخ المدرسة الأشعرية<sup>(١٦٢)</sup> . على أن يخرج المعنى من العموم إلى الخصوص بدون مبرر ، اللهم إلا مخالفة المعتزلة وحسب .

---

<sup>(١٥٩)</sup> التمهيد ، ص ٣٢٢ - ٣٢٣

<sup>(١٦٠)</sup> السابق ، ص ٣٢٨ - ٣٢٩

<sup>(١٦١)</sup> راجع هذه الآية وهي آخر آيات سورة البقرة

<sup>(١٦٢)</sup> راجع موقف أبي الحسن الأشعري : د. صبحي : في علم الكلام ، ص ٤٩٠



## هدم نظرية التولد:

أثبت المعتزلة للإنسان ارادة حرة تجعله مسئولاً عن الأفعال الصادرة عنه ، ولكن هناك من الأفعال ما تقع بسببه ، وإن لم تكن باختياره ، والفعل الذى لا يقع من الإنسان باختياره يسمى الفعل المتولد ، وهو فعل ليس ارادياً ، ويطلق لفظ التولد بمعنيين : أولهما الفعل غير المباشر الناجم عن فعل العبد كالآلم المتولد عن الضرب والثانى : الفعل الذى وقع على سبيل الخطأ ، دون القصد إليه .

ويعد أبو الهذيل العلاف أول من تكلم فى التولد ، وأثار السؤال الآتى : هل يمكن أن يعد الفعل المتولد فعلاً يسأل عنه الإنسان كالأفعال الارادية المباشرة ؟ ولقد اختلفت اجابات رجال المعتزلة عن هذا السؤال<sup>(١١٣)</sup> ، وقد ذهب أكثرهم إلى أن الإنسان هو الفاعل لما تولد عنه .

وقد أنكر الباقلانى أن تكون الحوادث الموجودة عند وجود حوادث أخرى كسب على سبيل التولد ، فإن الآلم الموجود عند الضرب ، والكسر الحادث عند الزج ، وذهاب الحجر الموجود عند الدفعة ، والآلم واللذة الحادثين عند الحكة ، وما شابه ذلك من الحوادث ، إنما هى مما ينفرد الله تعالى بخلقها ، وليست بكسب للعباد<sup>(١١٤)</sup> .

ويبرر المعتزلة نظريتهم فى الأفعال المتولدة ، بأنها أفعال العباد ، بقولهم : "الدليل على ذلك أنا نجدها واقعة عند وجود هذه الأسباب (أى أسباب وجود هذه الأفعال) ، وبمقدار قصد العبد إليها ، وبحسب قدرته عليها ، وكونها تابعة فى الوجود لأسبابها ، لأن الإنسان إذا أراد السير من إيلام غيره وحركته ، دفعه<sup>(١)</sup> دفعاً يسيراً ، وضربه ضرباً رقيقاً ، وإذا أراد الكثير من إيلامه وتحريكه ، ضربه الضرب الشديد ، فكان عند ذلك الآلم الكثير ، وإذا قصد إلى ذهاب الحجر فى جهة منه ، دفعه فى تلك الجهة ولم يدفعه فى غيرها وكل هذا يدل على أن هذه الحوادث فعل للعبد الفاعل لما يكون عنده من هذه الأمور" .

(١١٣) راجع د . صبحى : فى علم الكلام ، ص ٢١٤ - ٢١٦ ، ص ٢٩٢

(١١٤) التمهيد ، ص ٢٢٤ - ٢٢٥

(١) دفعه : ناقصة فى المطبوع ، والسياق يقتضيها

ولكى يقوض الباقلاني البنية الأساسية للمعتزلة يلجأ إلى هدم قانون العلية، فيقول : " لو أجرى (الله) العادة بأن يفعل الألم الشديد العظيم عند الضرب اليسير، ولا يفعل الألم العظيم الكثير عند شديد الضرب، بل يفعل ما ينافيه من اللذات، لوجب أن يكون يسير الضرب مولدا لعظيم الألم ، وشديده مولدا ليسيره ... " (١٦٥).

**خلق أفعال العباد:**

**أولا : "الدليل على ذلك من جهة العقول":**

- ١ - إن الباري ﷻ خالق لجميع أفعال العباد ، لأنه لو لم يقدر على فعل ما يكتسبه العبد ، لوجب عجزه تعالى عنه ، فثبت بذلك أن أفعال الخلق مقدورة له .
- ٢ - ومما يدل أيضا على خلق أعمال العباد علمنا بوقوعها على أحكام وأوصاف وحقائق لا يعلمها العباد (١٦٦)

وليس يجوز أن يخلقها على الصفات التي هي عليها الجاهل بحقائقها ، ومن ليس بقاصد إلى إيجادها ، فثبت أن الخالق لضروب الأفعال هو الله العالم بحقائقها ، ومن ليس بقاصد إلى إيجادها ، فثبت أن الخالق لضروب الأفعال هو الله العالم بحقائقها ، والقاصد إلى إيجادها (١٦٧).

**ثانيا : "مما يدل على ذلك أيضا من القرآن":**

- ١ - قوله تعالى ﴿ وَاللّٰهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ ﴾ (الصفات/٩٦) ، فأخبر أنه خالق لنفس عملنا . فإن قال المعتزلة : ما أنكرتم أن يكون اراداته خلق الأصنام (١٦٨) التي عملوا

---

(١٦٥) التمهيد ، ص ٣٣٨ - ٣٣٩

(١٦٦) ولكن هل جميع أفعال العباد تقع على جهل منهم ؟ هل كان الباقلاني يجهل ما يفعله حين كتب مصنفاته ، ولم يكن يقصد إلى تأليفها ؟ ألم يكن من الأجدر به التمييز بين الأفعال الإرادية وغير الإرادية ، أفليس كلامه ينطبق على الأفعال غير الإرادية وحدها ؟

(١٦٧) التمهيد ، ص ٣٤١ - ٣٤٢

(١٦٨) لقوله تعالى ﴿ أَتَعْبُدُونَ مَا تَنْحِتُونَ . وَاللّٰهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ ﴾ (الصفات/٩٥٩٦)

فيها ؟ قيل لهم : الأصنام أجسام ، والأجسام لا يجوز أن تكون أعمالا للعباد على الحقيقة .

٢ - ويدل على ذلك أيضا قوله تعالى ﴿ ومن آياته خلق السموات والأرض واختلاف ألسنتكم وألوانكم ﴾ (الروم/٢٢) . يريد تعالى باختلاف الألسن اختلاف اللغات والكلام بالألسن ، فلما كان كلامنا المختلف من آياته ، وجب أن يكون خلقا له تعالى .

٣ - ويدل على ذلك أيضا قوله ﴿ وأسروا قولكم أو اجهروا به إنه عليم بطايات الصدور ، ألا يعلم من خلق وهو اللطيف الخبير ﴾ (الملك/١٣) ، يريد تعالى أن يقول : كيف لا أعلم ما تسرونه وتخفونه من القول وأنا الخالق له ؟

٤ - ويدل على ذلك أيضا قوله تعالى ﴿ هل من خالق غير الله يرزقكم من السماء والأرض ﴾ (فاطر/٣) ، فنفى أن يكون خالقا غيره ، كما نفى قوله ﴿ والذين يدعون من دون الله لا يخلقون شيئا وهم يخلقون ﴾ (النحل/٢٠) ، وقوله ﴿ أم جهلوا لله شركاء خلقوا كظفء فتشابه الطبق عليهم ﴾ (الرعد/١٦) فحكم تعالى بشرك من ادعى أنه يخلق كخلقه ، فلو كان العباد يخلقون كلامهم وحركاتهم وسكونهم وعلومهم ، لكانوا قد خلقوا كخلقه ، وصنعوا كصنعه ، وتشابهوا على الخلق خلقه وخلقهم ، تعالى عن ذلك <sup>(١٦٧)</sup> .

ويبطل الباقلاني قول المعتزلة : إن العباد يخلقون أفعالهم :

١ - فإن قالوا " لو كانت أفعالنا خلقا لله ، لكانت مقدورة لنا وله ، ولو كان ذلك كذلك ، لجاز أن نفعلها ويتركها هو ، أو نتركها ويفعلها ، فيكون الشيء الواحد منعولا متروكا " .

ويرد عليهم الباقلاني بقوله " هذا باطل ، لأن الإنسان لا يقدر على الفعل إلا في حال وجوده ، فلا يجوز أن يتركه في حال قد وجد فيها ، ولا يجوز أيضا أن يتركه الله في تلك الحال ، لأنه هو الموجد له دون العبد الذي يكسبه ، فلو تركه لم يكن موجودا <sup>(١٦٨)</sup> .

(١٦٧) التمهيد ، ص ٢٤٣ - ٢٤٥

(١٦٨) السابق ، ص ٢٤٥ - ٢٤٦



وأما ابن تيمية فيبطل المذهبين جميعا : مذهب المعتزلة ، ومذهب الأشاعرة ، فيرفض التسليم بإمكان تعارض قدرة الله وقدرة العبد ، أو أن فعل العبد مقدور بين قادرين ، فهذا ممتنع عنده بل ما شاء الله وجوده يجعل العبد القادر عليه مريدا لوجوده ، فلا يجعله مريدا لما يناقض مراد الرب ، كما قال تعالى ﴿ وما تشاءون إلا أن يشاء الله رب العالمين ﴾ (التكوير/ ٢٩) ، وما شاء الله كان ، وما لم يشأ لم يكن ، فإذا شاء الله جعل العبد شائيا له<sup>(١٦٩)</sup> .

٢ - فإن قال المعتزلة " الدليل على أن الله غير خالق لأفعال العباد أن منها الظلم والجور والفساد ، فلو كان خالقا لها ، لكان يخلق الظلم والجور والسفه ظالما جائرا سفيها ، فلما لم يجر ذلك ، صح ما قلناه " .

يرد عليهم الباقلاني مبينا أنهم أقاموا حجتهم قياسا على الشاهد ، فقد لاحظوا أن فاعل الظلم والجور منا يكون ظالما جائرا ، ولكن الله تعالى ليس كذلك ، وإنما يخلق الظلم والجور والسفه لغيره إلا لنفسه ، ولا في نفسه ، وهو تعالى غير مأخوذ بذلك ، إنه خالق دم الحيض الذي هو أذى كما أخبرنا ، ولكن هل يكون بذلك مؤذيا مفسدا لأن فاعل الفساد منا مفسد مؤذ ؟ إنه إذا كان اعتلال المعتزلة صحيحا ، فيجب أن يكون الباري بخلقه حركة غيره وموته وحياته وعلمه وجهله وصحته وسقمه ولونه ... متحركا ومتلونا وصحيحا وسقيما<sup>(١٧٠)</sup> .

٣ - ويرد الباقلاني كذلك على ما يحتج به المعتزلة القدرية في أن العباد يخلقون أفعالهم ، من آيات قرآنية مثل قوله تعالى ﴿ وتظفون إفكا ﴾ (العنكبوت/ ١٧) ، وقوله ﴿ وإذ تطلق من الطين كهيئة الطير بإذنك ﴾ (المائدة/ ١١٠) وغيرها<sup>(١٧١)</sup> .

---

<sup>(١٦٩)</sup> ابن تيمية : درء تعارض العقل والنقل : ١ / ٨٤ - ٨٦

<sup>(١٧٠)</sup> التمهيد ، ص ٣٤٧ - ٣٤٨

<sup>(١٧١)</sup> التمهيد ، ص ٣٩٠



## المبحث الخامس

### مسائل الإيمان

أ - معنى الإيمان :

يعرض الباقلانى لمعنى الإيمان عند الأشاعرة ، فيقول : " فإن قال قائل : خبرونا ما الإيمان عندكم ؟ قلنا : الإيمان هو التصديق بالله تعالى ، وهو العلم ، والتصديق يوجد بالقلب .

فإن قال : وما الدليل على ما قلتم ؟ قيل له : اجماع أهل اللغة قاطبة على أن الإيمان فى اللغة قبل نزول القرآن وبعثة النبى ﷺ هو التصديق ، لا يعرفون فى لغتهم إيماناً غير ذلك .

ويدل على ذلك قوله تعالى ﴿ وما أنت بمؤمن لنا ولو كنا صادقين ﴾ (يوسف/ ١٧) ، أى ما أنت بمصدق لنا . ومنه قولهم : فلان يؤمن بالشفاعة ، وفلان لا يؤمن بعذاب القبر ، أى لا يصدق بذلك . فوجب أن يكون الإيمان فى الشريعة هو الإيمان المعروف فى اللغة ، لأن الله ﷻ ما غير لسان العرب ولا قلبه ، ولو فعل ذلك لتواترت الأخبار بفعله ، وتوفرت دواعى الأمة على نقله ، ولغلب اظهاره واشهاره على طيه وكتمانه . وفى علمنا بأنه لم يفعل ذلك ، بل أقر أسماء الأشياء والتخاطب بأسره على ما كان فيها دليل على أن الإيمان فى الشرع هو الإيمان اللغوى .

ومما يدل على ذلك ويبينه قول الله تعالى ﴿ وما أرسلنا من رسول إلا بلسان قومه ﴾ (إبراهيم/ ٤) وقوله تعالى ﴿ إنا جعلناه قرآناً عربياً ﴾ (الزخرف/ ٣) فخير أنه أنزل القرآن بلغه القوم وسمى الأشياء بتسمياتهم ، فلا وجه للعدول بهذه الآيات عن ظواهرها بغير حجة ... فدل ما قلناه على أن الإيمان هو ما وصفناه ، دون سواه من سائر الطاعات من النوافل والمفروضات<sup>(١٧٢)</sup> .

<sup>(١٧٢)</sup> سنرى فيما بعد أن ابن حزم الظاهرى نقد أيضاً معنى الإيمان عند الأشاعرة

وقد تعرض مفهوم الإيمان لدى الأشاعرة إلى نقد شديد من جانب شتى الطوائف<sup>(١٧٣)</sup>، ومن ذلك ما يلي:

**أولا . نقد المعتزلة:**

وجه شيخ المعتزلة فى عصر الباقلانى ، أعنى القاضى عبد الجبار نقدا شديدا لما ذهب إلىه الأشعرية من أن الإيمان هو مجرد التصديق بالقلب ، وبين أن هذا القول فاسد من حيث الاعتقاد ، كما أنه خطأ من طريق اللغة العربية ، لأن التصديق هو قول القائل لغيره : صدقت ، وهذا إنما يتصور باللسان دون القلب ، فلو كان كذلك لوجب فيمن لا يقر بالله تعالى ورسوله ، ولا عمل بالجوارح أن يكون مؤمنا بأن يكون قد صدق بقلبه ، وذلك خلف من القول ، وإنما بنى القوم (الأشاعرة) كلامهم هذا على مذهبهم فى الكلام أنه معنى قائم بذات المتكلم<sup>(١٧٤)</sup>.

وذهب القاضى عبد الجبار إلى أن الذى يدل على أن لفظ " الإيمان " غير مبقى على الأصل اللغوى ، هو أنه لو كان كذلك ، لكان يجب إذا صدق المرء غيره ، أو أمنه من الخوف أن يسمى مؤمنا ، لأنه لم يصدر من جهة التصديق ، ولكان يجب أن لا يزول بالندم ، ولا يرتفع به .

إن أهل الشرع عقلوا معان لم يعقلها أهل اللغة ، ولا وضعوا لها أسماء ، فلا يمتنع أن ينتزع أهل الشرع من اللغة أسامى لما قد عرفوه بالشرع ، بل الحكمة تقتضى ذلك . وصار الحال فيه كالحال فيمن استحدث صناعة من الصناعات ، ولها آلات مختلفة ليس لها فى اللغة أسماء تعرف بها ، ويقع التمييز بينها وبين غيرها ، فكما أن له أن يضع لكل واحد منها اسما ، بل الحكمة تقتضى ذلك ، كذلك ههنا ، فإن لفظ " مؤمن " من الأسماء التى نقلت من اللغة إلى الشرع<sup>(١٧٥)</sup>.

**ثانيا . نقد السلف:**

يتفق عالم السلف ابن تيمية مع القاضى عبد الجبار فى نقد مذهب الأشاعرة فى الإيمان ، وقد نقل ابن تيمية النص السابق من كتاب التمهيد للباقلانى ، فى معنى الإيمان ، نقله كاملا نقلا حرفيا . دون تزيد أو تشويه . مراعىا الأمانة العلمية التى

(١٧٣) شرح الأصول الخمسة ، ص ٧٠٩

(١٧٤) السابق ، ص ٧٠٣ - ٧٠٤

(١٧٥) السابق ، ص ٧٠٣ - ٧٠٤

اشتهر بها ، ثم أخذ يفند كلام الباقلاني ، في تحليل دقيق مستفيض ، مبينا أن مفهوم الأشاعرة للإيمان إنما هو مفهوم ناقص ، ويتلخص نقد ابن تيمية فيما يلي :

١ - ثمت نزاع في أن الإيمان في اللغة مرادف للتصديق<sup>(١٧٦)</sup> ، أو أنه بمعنى الاقرار ، أى ليست هذه المسألة من المسلمات عند أهل اللغة ، ولم تكن موضع اجماع عندهم ، وإن قدر أن قال واحد أو اثنان : إن الإيمان في اللغة هو التصديق ، فليس هذا اجماعا .

غير أن أحد الأشاعرة ، وهو عبد القاهر البغدادي . على الرغم من أنه صرح بأن أصل الإيمان في اللغة هو التصديق ، وأن المؤمن بالله هو المصدق لله ، إلا أنه لم يقتصر على هذا المعنى وحده ، بل ذهب إلى أن لفظ المؤمن في اللغة ، قد يكون مؤخوذاً من الأمان ، فيقال : الله مؤمن أوليائه من العذاب<sup>(١٧٧)</sup> .

ويرجح ابن تيمية هذا القرن الأخير ، فيذهب إلى أن أصل الإيمان مشتق من الأمن<sup>(١٧٨)</sup> ، وهو إنما يستعمل في خبر يؤتمن عليه المخبر ، كالأمر الغائب الذي يؤتمن عليه المخبر ، أما إذا اشترك اثنان في معرفة شيء ، فيقال : صدق أحدهما صاحبه . ولا يقال : آمن له ، لأنه لم يكن غائبا عنه ائتمنه عليه ، فلفظ " الإيمان " يتضمن . مع التصديق . معنى الائتمان أو الأمانة ، كما يدل عليه الاستعمال والاشتقاق ، ولهذا قال إخوة يوسف لأبيهم : ﴿ وما أنت بمؤمن لنا ﴾ (يوسف/ ١٧) أى لا تقر بخبرنا ، ولا تثق به ، ولا تطمئن إليه ، ولو كنا صادقين ، لأنهم لم يكونوا عنده ممن يؤتمن على ذلك ، فلو صدقوا لم يأمن لهم .

ومما يثبت أن لفظ " الإيمان " ليس مرادفا للفظ " التصديق " في المعنى أن " الإيمان " لم يقابل بلفظ " التكذيب " كما يقابل " التصديق " . فإنه من المعلوم في اللغة أن كل مخبر يقال له : صدقت أو كذبت ، ولا يقال له : أنت مؤمن أو

---

(١٧٦) يجدر بالذكر أن الإمام أحمد بن حنبل كان يفسر قول موسى ﴿ وأنا أول المؤمنين ﴾ (الأعراف / ١٤٣) بأنه أول المصدقين ، وأما قول السحرة ﴿ أن كنا أول المؤمنين ﴾ (الشعراء / ٥١) يعنى أول المصدقين بموسى من أهل مصر من القبط (الرد على الزنادقة والجهمية - عقائد السلف ، ص ٦٠)

(١٧٦) عبد القاهر البغدادي : أصول الدين ، ص ٢٤٧ - ٢٤٨

(١٧٧) ابن تيمية : الإيمان ، ص ١٠٨



مكذب، بل المعروف في مقابلة "الإيمان" لفظ "الكفر"، والكفر لا يختص بالتكذيب فقط، وإنما هو مخالفة ومعادة وامتناع، ومن ثم كان الإيمان تصديقا مع موافقة وموالاتة وانقياد، فلا يكفي مجرد التصديق<sup>(١٧٨)</sup>.

٢ - لو سلمنا أن الإيمان في اللغة هو التصديق، فالتصديق يكون بالقلب واللسان وسائر الجوارح، فمن أين تخصيصه بالتصديق القلبي؟ فلو أن رجلا صدق بأنه يعذب في قبره، ولم يكن في قلبه خوف من ذلك أصلا، فهل يسمى مؤمنا بعذاب القبر؟ إنه لا يسمى مؤمنا به، وكذلك لا يسمى مؤمنا بالجنة والنار إلا من رجا الجنة وخاف من النار، كما لا يسمى إبليس مؤمنا بالله، وإن كان مصدقا بوجوده وبربوبيته، فلا يوجد قط في كلام العرب أن من علم وجود شيء مما يخاف ويرجى ويجب حبه وتعظيمه، وهو مع ذلك لا يحبه، ولا يعظمه، ولا يخافه، ولا يرجوه، بل يجحد به، إنهم لا يقولون: هو مؤمن به، بل ولو عرفه بقلبه، وكذب به بلسانه لم يقولوا: هو مصدق به، ولو صدق به مع العمل بخلاف مقتضاه، لم يقولوا: هو مؤمن به<sup>(١٧٩)</sup>.

ومن جعل الإيمان يقتصر على تصديق القلب فقط، يلزمه القول: إن كل كافر في النار ليس معه من التصديق بالله شيء، لا مع إبليس ولا مع غيره، ولكن الأمر بخلاف ذلك، فقد قال تعالى ﴿وسيق الذين كفروا إلى جهنم زمرا﴾ إذا جاءوها فتحت أبوابها وقال لهم خزنتها ألم تأتكم رسل منكم يتلون عليكم آيات ربكم وينذرونكم لقاء يومكم هذا قالوا بل لا ولكن حقت كلمة العذاب على الكافرين ﴿(الزمر/٧١-٧٢) فقد اعترفوا بأن الرسل أتتهم، وتلت عليهم آيات ربهم وأنذرتهم، أي أنهم عرفوا الله ورسوله واليوم الآخر، وهم مع ذلك في الآخرة كفار<sup>(١٨٠)</sup>، مما يدل على أن الإيمان ليس مجرد معرفة نظرية دون تطبيق عملي، فإذا فقد العمل فقد الإيمان مصداقيته.

٣ - لو فرض أن الإيمان في اللغة هو التصديق، فمن المعلوم أن الإيمان في الشرع - أي كمصطلح شرعي - أخص من الإيمان في اللغة، فإن الله لم يأمرنا بإيمان عام غير مفسر، بل بإيمان خاص محدد، وصفه وبينه، كما بين أن الإيمان لا بد فيه من

(١٧٨) السابق، ص ٢٤٩ - ٢٥١

(١٧٩) السابق، ص ١٠٨

(١٨٠) السابق، ص ١١٠ - ١١٤



عمل مع التصديق . إن ألفاظ : الصلاة . والزكاة . والصيام ، والحج . قد ضم الشارع إليها أعمالاً محددة ، فلا يكفي الرجوع إلى معانيها اللغوية لفهم معانيها الشرعية . وكذلك الإيمان ، فقد بين الكتاب والسنة المراد بهذا اللفظ ، وأنه يتضمن العمل .

والتصديق التام القائم بالقلب مستلزم لما وجب من أعمال القلب والجوارح ، فإن هذه الأعمال من لوازم الإيمان التام ، وانتفاء اللازم دليل على انتفاء الملزوم . وقد كان السلف يقولون : ترك الواجبات الظاهرة دليل على انتفاء الإيمان الواجب من القلب<sup>(١٨١)</sup> .

ويورد ابن تيمية كثيراً من الآيات القرآنية لاثبات أن العمل دليل على مصداقية الإيمان مثل قوله تعالى ﴿ وَلَوْ كَانُوا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالنَّبِيِّ وَمَا أُنْزِلَ إِلَيْهِ مَا أَتَمَذُوا أَوْلِيَاءَ ﴾ (المائدة/ ٨١) وقوله تعالى ﴿ فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّىٰ يَحْكُمُونَكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ﴾ (النساء/ ٦٥) فجعل الله هذه الأمور شرطاً في ثبوت حكم الإيمان<sup>(١٨٢)</sup> ، كما قال الرسول ﷺ "الإيمان بضع وسبعون باباً أدناها إمطة الأذى عن الطريق" (رواه الشيخان عن أبي هريرة).

وهكذا كان أئمة السلف يقولون : الإيمان معرفة بالقلب ، وإقرار باللسان ، وعمل بالأركان<sup>(١٨٣)</sup> . وهو يزيد بالطاعة ، وينقص بالمعصية<sup>(١٨٤)</sup> .  
ب - معنى الكفر :

الكفر عند الباقلاني " هو ضد الإيمان ، وهو الجهل بالله ﷻ ، والتكذيب به ، السائر لقلب الإنسان عن العلم به ، فهو كالمغطى للقلب عن معرفة الحق ، ومنه قول الشاعر : في ليلة كفر النجوم غمامها ، أي عطاها ، ومنه قولهم : زيد متكفر بسلاحه ... وقد يكون الكفر بمعنى التكذيب والجحد والإنكار<sup>(١٨٥)</sup> .

وسبق أن عرفنا أن الكفر إذا كان مجرد الجهل بالله أو إنكاره لما صح وصف إبليس بالكفر ، ومن ثم يشمل الكفر العصيان .

(١٨١) السابق ، ص ١٢٨

(١٨٢) السابق ، ص ١٣٠

(١٨٣) السابق ، ص ١٢٤ - ١٢٥

(١٨٤) ابن تيمية : الواسطية ، ص ١٦

(١٨٥) التمهيد ، ص ٣٩٤

## ج - حكم الفاسق صاحب الكبيرة:

ما حكم الفاسق من أهل ملتنا؟ هل يسمى بإيمانه ، يجيب الباقلاني على ذلك بالإيجاب ، مؤكداً أن الفسق لا يضاد الإيمان ، لأن الشينين إنما يتضادان في محل واحد ، والفسق يتعلق بعمل الجوارح ، فلا يضاد الإيمان الذي هو مجرد علم أو تصديق يوجد بالقلب . كما رأينا في معنى الإيمان . فثبت أن الفسق غير مضاد للعلم بالله والتصديق له ، وصح اجتماع الفسق مع الإيمان ، لأنهما غير متضادين<sup>(١٨٦)</sup>.

## د - الإيمان بين الزيادة والنقصان:

كان أغلب الأشاعرة شافعية ، فتابعوا إمامهم الشافعي في القول بأن الإيمان يزيد وينقص . وهذا ما يؤكد الإيجي حيث يقرر أن الإيمان يقبل الزيادة والنقصان ، ويرد على القائلين بخلاف ذلك ، ذلك أن القول بأن الإيمان لا يزيد ولا ينقص يقتضي أن يكون إيمان النبي ﷺ وآحاد الأمة سواء ، وهذا باطل<sup>(١٨٧)</sup>.

ويستدل الأشاعرة على القول بزيادة الإيمان ونقصانه بآيات قرآنية ، كقوله تعالى ﴿الذين قال لهم الناس إن الناس قد جمعوا لكم فاخشوهم فزادهم إيماناً﴾<sup>(١٨٨)</sup> ، كما يستدلون بمثل حديث الرسول ﷺ عن أبي هريرة " الإيمان يضع وستون شعبة ، والحياء شعبة من الإيمان " (البخاري : باب الإيمان ، حديث رقم ٨) . ولكن من الأشاعرة من أنكر زيادة الإيمان ونقصانه كإمام الحرمين الجويني والفخر الرازي الذي قال " الإيمان عندنا لا يزيد ولا ينقص ، لأنه لما كان اسماً لتصديق الرسول في كل ما علم بالضرورة مجيئه به ، هذا لا يقبل التفاوت ، فكان مسمى الإيمان غير قابل للزيادة والنقصان<sup>(١٨٩)</sup>.

وسنرى في الباب القادم أن الماتريدية تابعت إمامهم أبا حنيفة في القول بأن الإيمان لا يزيد ولا ينقص .

(١٨٦) السابق ، ص ٣٩٥ - ٣٩٧

(١٨٧) المواقف ، ص ٣٨٨

(١٨٨) آل عمران / ١٧٣ ، وكذلك الأنفال / ٢ ، التوبة / ٢٤ ، الأحزاب / ٢٢ ،

الفتح / ٤

(١٨٩) محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين ، ص ٣٤٩



# الباب الثالث

## الماتريدية

تمهيد

الفصل الأول : أبو منصور الماتريدي ونشأة

الماتريدية

الفصل الثاني : منهج الماتريدية

الفصل الثالث : مذهب الماتريدية ، وفيه خمسة

مباحث:

المبحث الأول : الإلهيات

المبحث الثاني : النبوات

المبحث الثالث : الأخرويات

المبحث الرابع : القضاء والقدر

المبحث الخامس : مسائل الإيمان





## الماتريدية

مَهَيِّدٌ:

اغفال المؤرخين ذكر مؤسس الماتريدية :

يلاحظ الباحثون المعاصرون<sup>(١)</sup> أن مؤسس الماتريدية أبا منصور الماتريدي، لم يحظ هو ولا فرقته باهتمام مؤلفي الملل والنحل، أو المؤرخين، أو كتاب الطبقات والتراجم والأنساب، فقد أهمل ذكره معاصره أبو الحسن الأشعري في " مقالات الإسلاميين "، والبغدادى في " الفرق بين الفرق "، والشهرستاني في " الملل والنحل "، والاسفرايينى في " التبصير "، وفخر الدين الرازى في " اعتقادات فرق المسلمين والمشركين ". وإذا انتقلنا من هؤلاء الكتاب الأشاعرة إلى ابن حزم الظاهري لم نعثر في كتابه الضخم " الفصل " على أية إشارة إلى الماتريدي أو الماتريدية .

وكذلك أغفل ذكر الماتريدي والماتريدية المؤرخون وأصحاب التراجم من أمثال ابن الأثير (ت. سنة ٦٣٠) في " الكامل "، وابن خلكان (ت. سنة ٦٨١) في " وفيات الأعيان "، والذهبي (ت. سنة ٧٤٨) في " السير "، و" العبر "، و" الميزان "، وابن شاکر (ت. سنة ٧٦٤) في " فوات الوفيات "، والصفدي (ت. سنة ٧٦٤) في " الوافى بالوفيات "، وابن كثير (ت. سنة ٧٧٤) في " البداية والنهاية " والسيوطى (ت. سنة ٩١١)، والداوودى (ت. سنة ٩٤٥) في طبقاتهما للمفسرين، مع أن الماتريدي يعد من المفسرين، حيث أن له تفسيراً معروفاً بعنوان " تأويلات أهل السنة ". وابن العماد (ت. سنة ١٠٨٩) في " شذرات الذهب "، والنواب صديق ابن حسن (ت. سنة ١٣٠٧) في " أبجد العلوم ".

---

(١) مثل الدكتور إبراهيم مذكور في كتابه : في الفلسفة الإسلامية : ٥٦/٢ -

٥٧، وتابعه الدكتور فتح الله خليف في مقدمته لكتاب الماتريدي : التوحيد ،

ص ١٠ ، الشمس الأفغانى : عدا الماتريدية للعقيدة السلفية : ٢١٦ / ١ -

٢١٩ ، أحمد الحربى، ص ٧٩ - ٨٢

كما تخلو الاشارة إلى الماتريدي في كتب الجرح والتعديل ، وأسماء الرجال ، ومعجم البلدان مثل " معجم ما استعجم " للبكري (ت. سنة ٤٨٧) ، و "معجم البلدان " للحموي (ت. سنة ٦٢٦) ، و " آثار البلاد " للقزويني (ت. سنة ٦٨٢) ، و "الروض المعطار " للحميري (ت. سنة ٧٢٧) ، و " مرصد الاطلاع " لصفى الدين البغدادى (ت. سنة ٧٢٩) .

ولا توجد للماتريدي ترجمة في كتاب " الأنساب " للسمعاني (ت. سنة ٥٦٢) ، و " اللباب " لابن الأثير (ت. سنة ٦٣٠) ، ولم يذكره أيضا أصحاب الفهارس كابن النديم (ت. ٣٨٠) في " الفهرست " ، وابن عطية (ت. سنة ٥٤١) في " الفهرس " ، وابن خير الإشبيلي (ت. سنة ٥٧٥) في " الفهرست " ، والكناني (ت. سنة ١٣٨٢) في " فهرس الفهارس " ، وأهمل ذكره كذلك في معجم النحاة والأدباء واللغويين والقراء . أما كتب طبقات الحنفية فقد وردت فيها ترجمات مقتضبة لأبى منصور الماتريدي ، من حيث أنه من العلماء الأحناف ، فلا تتجاوز ترجمته في هذه الكتب عدة سطور مثال ذلك ما نجده في كتاب " الجواهر المضية في طبقات الحنفية " لمؤلفه عبد القادر بن محمد القرشي الحنفي (ت. سنة ٧٧٥) . وممن ترجم أيضا ترجمة موجزة للماتريدي قاسم بن قطلوبغا الحنفي (ت. سنة ٨٧٩) في كتابه " تاج التراجم في طبقات الحنفية " ، وأبو الحسنات اللكنوي (ت. سنة ١٣٠٤) في " الفوائد البهية " .

### لماذا أغفل ذكر الماتريدي وفرقته ؟

١ - يرجح بعض الباحثين<sup>(١)</sup> اهمال المؤرخين للماتريدي والماتريدية إلى بعدهم عن بغداد عاصمة الخلافة في ذلك الوقت ، وعدم ارتحال مؤسس الماتريدية إلى المراكز العلمية في العالم الإسلامي كمكة والمدينة وبغداد ودمشق وغيرها ، إذ أنه لو زار هذه البلاد ، والتقى علماءها ، لاشتهر وذاع صيته .

غير أن هذا العامل الجغرافي وحده ، لا يكفي . في نظري . لتبرير اغفال المؤرخين للماتريدي وفرقته ، إذ لم يمتنع المؤرخون الإسلاميون عن الكتابة عن أصحاب الفرق المختلفة ورجال المذاهب الكبيرة بسبب تباعد البلدان . ألم يكتب

---

(١) كالكتور خليف في مقدمته ص ١٠ لكتاب التوحيد للماتريدي ، وأحمد

الحربي: الماتريدية ، ص ٨٣-٨٤

ابن حزم الأندلسي . وهو في أقصى الغرب . عن شخصيات ومذاهب إسلامية وغير إسلامية ، انتشرت في أقصى الشرق كمذهب براهمة الهند ؟ أفلا نجد في المصادر المختلفة ترجمات لكثير من الأعلام الذين عاشوا فيما وراء النهر ، حيث نشأ الماتريدي وأكثر رجال الماتريدية ؟

على أية حال فإن كان للبعد الجغرافي من أثر ، فهو سبب ثانوي ، يتعين علينا البحث عما هو أكثر منه أهمية في تعليل مسألة عدم عناية أكثر المؤرخين بالماتريدي ورجال فرقة .

٢ - كان عدم مساندة الماتريدية . في نشأتها الأولى . بقوة سياسية<sup>(٣)</sup> ، ونفوذ الحكام ، من أهم عوامل إهمالها ، وعدم الالتفات إليها ، بخلاف الفرق الشهيرة ، التي عني بمؤسسيها وأهم رجالها ، فقد كان من أهم أسباب شهرة المعتزلة تدعيم الدولة العباسية لها بعد أن أصبحت العقيدة الرسمية للدولة في عهود المأمون والمعتصم والواثق . أما الأشعرية فقد دعمتها عدة دول ، كالدولة الأيوبية والغزنوية ودولة السلاجقة ودولة الموحدين ، وأما الزيدية فقد قامت لها دولة في اليمن قرابة الألف عام ، وكان للإمامية الإثنا عشرية دول على مر التاريخ ، وتقوم لهم حالياً دولة في إيران ، ولا يزال الاهتمام بالكتابة عن الإباضية ورجالها حتى اليوم بسبب تدعيم سلطنة عمان لها بخلاف سائر فرق الخوارج .

٣ - تأخر عهد تأليف الحنفية في طبقات علماء مذهبهم ، إذ أن أول كتاب ألف في طبقات الحنفية ، كان في القرن الثامن ، أي بعد أربعة قرون من وفاة مؤسس الماتريدية الحنفي المذهب ، وهو كتاب " الجواهر المضية " من تصنيف عبد القادر القرشي المتوفى سنة ٧٢٥ هـ<sup>(٤)</sup> .

٤ - لقد علمنا التاريخ أنه في الغالب لا يفسح مجالاً كبيراً لدوى النزعات التلفيقية ، ولا نريد الآن أن نصادر على المطلوب ، فنصدر أحكاماً عامة على الماتريدية قبل دراسة أصولها الإيمانية ، ولكن إذا تبين بعد الدراسة ، أنها مذهب تلفيقي<sup>(٥)</sup> ، وأنها

(٣) أحمد الحربي : الماتريدية ، ص ٨٣

(٤) السابق ، ص ٨٤

(٥) وربما إلى مثل هذا المعنى أراد علامة اليمن صالح المقبل (ت. سنة ١١٠٨ هـ) حين أشار إلى الفرقتين الرئيسيتين : المعتزلة والأشعرية ،



تجمع عقائدها من أهل السنة تارة ، ومن المعتزلة تارة أخرى ، عندئذ يتضح أن النزعة التلفيقية من أهم أسباب نسيان المؤرخين ، أو تناسيهم لهذه الفرقة ومؤسسيها .

وأغلب الظن أن الماتريدي لو كان قد نصر المذهب السني الخالص ، والتزم جميع عقائده وأصوله ، ولم يتعد عن بعض مبادئه ، ولم يخالف منهجه ، لكان قد ظفر بتأييد من جاء بعده من مؤرخي أهل السنة والجماعة ، وذاع صيته بينهم ، مهما كان موقعه الجغرافي ، كما أنه لو كان معتزليا خالصا لحظى أيضا بالشهرة بسبب نقد أهل السنة له ، فضلا عن شهرته بين رجال المعتزلة وطبقاتهم .

\* \* \*

---

(=) وتبين له من البحث في عقائد الماتريدية "أنهم معتزلة في مهمات الدين ، بل في محمود مسائلهم إلا الكسب، وهم أشعرية في مسائل الرؤية وخلق الأفعال وغير ذلك، فليس لهم استقلال عن الفريقين يعتد به" (صالح المقبل: العلم الشامخ، ص ٦-٧)

## الفصل الأول

### أبو منصور الماتريدي ونشأة الماتريدية

الماتريدي : حياته ، وشيوخه :

تنسب الماتريدية إلى مؤسسها الإمام أبي منصور محمد بن محمد بن محمود الماتريدي ، ولد في قرية ماتريد أو ماتريت ، إحدى قرى سمرقند ، في بلاد ماوراء النهر<sup>(١)</sup> ، وكانت تحت حكم الدولة السامانية (سقطت عام ٣٨٩) ، وكان الملوك السامانيون يهتمون بالعلم والعلماء ، ويحرصون على تأسيس المكتبات العامة بالكتب النفيسة النادرة<sup>(٢)</sup>.

والمصادر التي تترجم للماتريدي<sup>(٣)</sup> تمدنا بمعلومات شحيحة عن حياة الرجل ، فلم يذكر لنا أحد ممن ترجموا للماتريدي سنة مولده ، ولكن يرجح الباحثون أنه ولد حوالي سنة ٢٣٨ ، لأن أحد شيوخه وهو محمد بن مقاتل الرازي توفي سنة ٢٤٨ ، ومن غير المحتمل أن يكون عمره أقل من عشر سنوات حين وفاة

---

<sup>(١)</sup> نهر جيحون ، وحديثا يسمى نهر آمودريا ، وعرفت بلاد ما وراء فيما بعد باسم تركستان ، وعرفت تحت حكم الاتحاد السوفيتي السابق باسم جمهوريات آسيا الوسطى السوفيتية ، وتتكون من خمس جمهوريات ، وهي أوزبكستان ، وقازاقستان ، وتركمانستان ، وطاجيكستان ، وقرغيزستان .

<sup>(٢)</sup> مثل مكتبة السلطان نوح بن منصور الساماني الذي عالج من مرضه ابن سينا ، فكافأه السلطان بالسماح له بالاطلاع على ما تحتويه مكتبته من كتب ، فأبدى ابن سينا إعجابه الشديد بحسن ترتيبها وتنسيقها فضلا عن إعجابه بما تتضمنه من كتب قيمة . (راجع سيرة ابن سينا في تاريخ حكماء الإسلام للبيهقي)

<sup>(٣)</sup> راجع هذه المصادر لدى الشمس الأفغاني : ٢٠٩/١ - ٢١٠ هامش ١ ، أحمد

الحربي ، ص ٩٢ - ٩٤ هامش ١

شيخه ، ويشكك الشمس الأفغانى فى كون الرازى المذكور شيخا للماتريدى ، ويرى أن الأولى أن يكون ميلاده فى سنة ٢٥٨ لأن من الثابت أن أحد شيوخ الماتريدى هو نصير بن يحيى البلخى ، المتوفى سنة ٢٦٨<sup>(١)</sup>.

ويكاد يجمع المترجمون للماتريدى أنه توفى سنة ٣٣٣ ، وإن قيل أن وفاته كانت سنة ٣٣٢ أو سنة ٣٣٦ ، ولكن الأول هو الأرجح ، ودفن فى سمرقند .

تلمذ الماتريدى على أئمة علماء عصره من الفقهاء الحنفية ، ويذكر محقق كتاب التوحيد للماتريدى أنه قرأ عليهم مؤلفات أبى حنيفة ، ولكن هذا القول مجرد تخمين ، إذ لا تحدثنا المصادر عن تفاصيل حياة الماتريدى ، فلا ندري كيف نشأ؟ وكيف تعلم؟ وإنما وردت الإشارة إلى أربعة من شيوخ الماتريدى ، وهم: محمد بن مقاتل الرازى (ت.سنة ٢٤٨) المارذكروه ، وأبو نصر العياضى ، وأبو بكر أحمد بن اسحق الجوزجاني (ت.سنة ٢٠٠) ، ونصير بن يحيى البلخى (ت.سنة ٢٦٨). مصنفاته:

صنف الماتريدى كثيرا من التصانيف فى شتى المجالات ، وأهم المجالات التى للماتريدى مؤلفات<sup>(١١)</sup> فيها هى:

أ. فى التفسير :

للماتريدى كتاب فى التفسير بعنوان " تأويلات أهل السنة " أو " تأويلات القرآن " ، ذكره معظم من ترجموا للماتريدى ، ويثنى عليه الماتريدى ويعظمونه ، وقد وصل إلينا هذا الكتاب كاملا ، ونسخه الخطية متعددة ، وحققه دكتور إبراهيم عوض . والسيد عوضين ، ونشره المجلس الأعلى للشئون الإسلامية سنة ١٩٧٠ م . ويشمل هذا الجزء تفسير سورة الفاتحة ، ونصف سورة البقرة ، ثم قام الدكتور محمد مستفيض الرحمن بتحقيق جزء من الكتاب يشتمل على تفسير سورة الفاتحة وسورة

---

(١) الشمس الأفغانى : عدا الماتريدى للعقيدة السلفية : ٢١٣/١

(١١) عن مؤلفاته راجع : د. محمد أيوب على : عقيدة الإسلام والإمام الماتريدى ،

ص ٣٥ ، الشمس الأفغانى : عدا الماتريدى للعقيدة السلفية :

٢٣٤-٢٣٦ . وقد حصر هذا الباحثان مؤلفات الماتريدى فى ١٣ مؤلفا ،

وزاد عليها أحمد الحربى : الماتريدى ، ص ١٠٩-١١٤

البقرة كلها ، ونشرته وزارة الأوقاف والشئون الدينية في بغداد سنة ١٩٨٢ م . ويقع هذا الجزء في حوالى سبعمائة صفحة .

وذكر حاجى خليفة صاحب " كشف الظنون " كتابا آخر بعنوان " تأويلات الماتريديّة في بيان أصول السنة وأصول التوحيد " ، ووصفه بقوله : " وهى ما أخذ منه أصحابه المبرزين تلقفا ، ولهذا كان أسهل تناولا من كتبه ، جمعه الشيخ الإمام علاء الدين محمد بن أحمد بن أبى أحمد السمرقندى " ، والجزء الأول من هذا الكتاب موجود فى مكتبة خدا بخش فى الهند ، وقد اطلع عليه الدكتور محمد أيوب على ، وتبين له أن الكتاب إنما هو شرح لتفسير الماتريدي ، والشارح هو علاء الدين السمرقندى<sup>(١١)</sup>.

### ب . فى علم الكلام والرد على فرق المخالفين :

للماتريدي عدة مؤلفات فى علم الكلام والرد على فرق المخالفين ، منها ما صح نسبه إليه ، ومنها ما هو منحول عليه ، ومعظمها مفقود ، وبيانها على النحو التالى :

١ - كتاب التوحيد : ويعد المصدر الأول لمعرفتنا بالماتريديّة وأصولها الإيمانية ، وحققه دكتور فتح الله خليف ، وطبعه مرارا ، ومنها نشرة دار الجامعات المصرية بالأسكندرية ، سنة ١٩٨٢ م . ويتسم أسلوب الكتاب بالغموض فى كثير من الأحيان .

٢ - كتاب المقالات : مفقود .

٣ - رد كتاب أوائل الأدلة للكعبى (المعتزلى) : مفقود .

٤ - رد كتاب الأصول الخمسة لأبى محمد الباهلى (المعتزلى ، المتوفى سنة ٣٠٠) : مفقود .

٥ - رد كتاب وعيد الفساق للكعبى : مفقود .

٦ - رد كتاب تهذيب الجدل للكعبى : مفقود .

٧ - بيان وهم المعتزلة : مفقود .

٨ - رد كتاب الإمامة لبعض الروافض : مفقود .

٩ - الرد على القرامطة : مفقود .

---

(١١) عقيدة الإسلام والإمام الماتريدي ، ص ٢٨٠ - ٢٨١



١٠ - أصول الدين أو رسالة في الإيمان ذكرها أبو المعين النسفي في التمهيد:  
مفقودة

ومن الكتب المنحولة عليه :

١ - شرح الفقه الأكبر : وهو من المؤلفات المنسوبة إليه ، وقد نفى صحة نسبته إليه  
المستشرق الهولندي فنسك Wensinck في كتابه : The Muslim Creed  
والكوثرى في مقدمة كتابه "العالم والمتعلم" ، وأبو زهرة في كتابه " تاريخ  
المذاهب الإسلامية " ، والأرجح أن مؤلفه أحد تلاميذ الماتريدي ، وهو أبو  
الليث السمرقندي ( ت. سنة ٣٧٣ ) .

٢ - رسالة في العقيدة : ذكرها إسماعيل البغدادى في " هداية العارفين " ، وفؤاد  
سزكين في " تاريخ التراث العربى " ، وذكر أنها طبعت في أنقرة سنة ١٩٥٣ م .  
ولتاج الدين السبكي شرح لهذه الرسالة بعنوان " السيف المشهور في شرح عقيدة  
أبى منصور " وقد شكك السبكي في صحة نسبة هذه الرسالة إلى الماتريدي .  
جـ . في أصول الفقه :

للماتريدي كتابان في علم أصول الفقه ، وهما :

١ - " مآخذ الشرائع " مفقود

٢ - " الجدل " مفقود

تلاميذه وأتباعه :

أسس الماتريدي مدرسة كلامية في بلاد ماوراء النهر وما حولها سميت  
باسمه ، وتخرجت في مدرسته أجيال متصلة من التلاميذ والأتباع ، يبالغون في الثناء  
على شيخهم ، ويشيدون بعلو منزلته ، ويوضحون مذهبه ، وينقحون منهجه .  
(أ) ونعرف من تلاميذه المباشرين<sup>(١٢)</sup> خمسة ، هم :

١ - أبو القسم إسحق بن محمد المعروف بالحكيم السمرقندي :

أخذ الفقه والكلام عن أبى منصور الماتريدي ، وأخذ التصوف من مشايخ  
بلخ ، وتولى قضاء سمرقند ، وتوفى سنة ٣٤٢ ، ومن مؤلفاته المطبوعة : كتاب " الرد

---

<sup>(١٢)</sup> راجع : أحمد الحربى : الماتريدية ، ص ١٠٤ - ١٠٨ ، الشمس الأفغانى :

عداء الماتريدية : ١ / ٢٢٧ - ٢٣١ وكذلك د. على عبد الفتاح المغربى :

الفرق الكلامية الإسلامية ، ص ٣٤١ - ٣٤٢

على أصحاب الهوى " المسمى باسم " السواد الأعظم " ، طبع مرارا بيولاقي وإستانبول ، وكذلك له رسالة " في الإيمان جزء من العمل أم لا ؟ ومركب أم لا ؟ " طبعت في استانبول سنة ١٢٨٨ هـ .

## ٢ - أبو الحسن على الرستغنى :

نسبة إلى رستغن إحدى قرى سمرقند ، وكان من كبار مشايخها ، ومن أصحاب الماتريدي الكبار . له كتاب " ارشاد المهتدي " ، وكتاب " الزوائد والفوائد في أنواع العلوم " ، وكتاب " الارشاد في أصول الدين " ، وكتاب " في الخلاف " ، و " فتاوى الرستغنى " ، و " الأسئلة والأجوبة بيان السنة والجماعة " . ولعل الكتابين الأخيرين مجرد اسمين لكتاب واحد ، وكذلك ربما كان " ارشاد المهتدي " و " الارشاد في أصول الدين " كتاب واحد .

## ٣ - أبو محمد عبد الكريم البزدوى :

نسبة إلى بزدة أو بزدوة ، تفقه على أبي منصور الماتريدي ، وبرع في الفقه ، وتوفي سنة ٣٩٠ .

## ٤ - أبو عبد الرحمن بن أبي الليث البخارى :

أخذ عن أبي منصور الماتريدي الكلام والفقه .

## ٥ - أبو أحمد بن أبي نصر العياضى :

كان جده أبو نصر العياضى أحد شيوخ الماتريدي ، كما سبقت الإشارة ، وقد نبغ أبو أحمد في الفقه ، وأثنى عليه الحكيم السمرقندى .

(ب) وأما أشهر رجال الماتريدية على مر القرون ، فهم كثيرون ، نذكر منهم ما يلي :

## ١ - أبو اليسر البزدوى :

ولد سنة ٤٢١ ، وتلقى العلم . فيما يرجح . على يد أبيه عن جده عبد الكريم البزدوى تلميذ الماتريدي السالف الذكر ، له تصانيف كثيرة في الأصول والفروع ، ومنها كتابه " أصول الدين " قام بتحقيقه المستشرق هانز بيترنس ، وطبع بالقاهرة ، ونشره الحلبي سنة ١٢٨٢ هـ . وتلمذ على أبي اليسر البزدوى جم غفير من التلاميذ ، منهم نجم الدين عمر النسفى ، وتوفى أبو اليسر سنة ٤٩٣ .

## ٢ - أبو المعين النسفى :

نسبة إلى NSF ، وهى مدينة كبيرة بين جيحون وسمرقند . وهو من أهم أعيان الماتريدية ولد عام ٤٣٨ . وتوفى سنة ٥٠٨ . وترك مؤلفات كثيرة ، وصلنا منها :

"تبصرة الأدلة" وتوجد منه عدة نسخ خطية<sup>(١٣)</sup>، وهو المصدر الثاني لمعرفة العقيدة الماتريدية بعد كتاب التوحيد للماتريدي. ولأبي المعين النسفي كتاب "بحر الكلام" مطبوع، وعليه شرح غاية المرام لبدر الدين القدسي، وكتاب "التمهيد لقواعد التوحيد" طبع بتحقيق دكتور عبد الحي قايل، ومن مؤلفات أبي المعين المفقودة: "شرح الجامع الكبير للشيباني"، و"ايضاح المحجة لكون العقل حجة"، و"مناهج الأئمة".

### ٣ - نجم الدين عمر النسفي :

ولد في NSF سنة ٤٦١ أو ٤٦٢ ، وتوفي بسمرقند سنة ٥٢٧ ، قيل إن تصانيفه بلغت المائة ، أهمها "العقائد النسفية" ، وهو يخطي بمنزلة كبيرة ، واتخذه الأزهر من المصادر الأساسية منذ زمن بعيد إلى يومنا هذا ، وعكف عليه الماتريدية فألفوا حوله أكثر من مائة كتاب ما بين شروح ، وشروح للشروح ، وحواشي ، وحواشي على الحواشي . ومن أشهر شروحه شرح التفتازاني . وطبع المتن والشرح مرارا . ومن مؤلفات نجم الدين عمر النسفي أيضا كتاب "القند في علماء سمرقند" من عشرين جزءا ، وتوجد منه نسخ خطية<sup>(١٤)</sup>.

### ٤ - سراج الدين علي بن عثمان الأوشي الفرغاني :

توفي سنة ٥٦٩ ، وله "بدء الأمالى" ، وهو قصيدة اهتمت بها الماتريدية من بعده اهتمام كبيرا ، وعليها عدة شروح أهمها شرح الملا علي القاري (ت. سنة ١٠١٤) بعنوان "ضوء المعالي شرح بدء الأمالى" ، طبعت مرارا .

### ٥ - نور الدين أحمد بن محمد الصابوني :

نسبة إلى عمل الصابون أو بيعه ، توفي سنة ٥٨٠ ودفن في بخارى ، واعتمد كثيرا على كتاب "تبصرة الأدلة" ، ومن مؤلفاته المطبوعة بتحقيق دكتور فتح الله خليف "الهداية في علم الكلام" . وكان الصابوني يتصدى لمناظرة الفخر الرازي (ت. سنة ٦٠٦) ، فله عدة مناظرات معه ، ولا يذكر الرازي من الماتريدية سوى

---

(١٣) كان تحقيق هذا الكتاب موضوع رسالة الدكتوراه لصديقنا الدكتور السيد

محمد الأنور الأستاذ بكلية أصول الدين بالأزهر ، ونرجو أن يطبعه قريبا

(١٤) بارتولد: تركستان من الفتح العربي إلى الغزو المغولي ، ص ٧٩ ، ٨٥٨ ،

نقلا عن أحمد الحربي : الماتريدية ، ص ١٢٢ هـ - ١



الصابونى . وللصابونى مؤلفات مفقودة مثل : " المغنى فى أصول الدين " ، " الهداية فى علم الكلام " ، " الكفاية شرح الهداية " وغيرها .

٦ - شمس الدين أبو عمر محمد بن أبى بكر الرازى :

صاحب مختار الصحاح (توفى سنة ٦٦٠ أو ٦٦٦) ، له " هداية الاعتقاد فى شرح بدء الأمالى " و " شرح الهداية على منظومة بدء الأمالى " ، ومنه نسخة بمكتبة شيخ الإسلام عارف حكمت بالمدينة المنورة برقم ١٨٨ / ٢٤٠ .

٧ - أبو البركات عبد الله بن أحمد النسفى :

توفى سنة ٧١٠ ، وكان من كبار أعيان الماتريدية ، ومن مؤلفاته : " عمدة عقائد أهل السنة " ، بتحقيق المستشرق كيورتن ، وطبع فى لندن ، سنة ١٨٤٢ م . و " الاعتماد شرح عمدة العقائد " أو " اعتماد الاعتقاد " ، وهو شرح للكتاب السابق ، وقد قام بعض الماتريدية بشرح هذا الشرح ، وله أيضا كتب فى التفسير ، والفقه ، وأصوله .

٨ - عبد القادر القرشى :

توفى سنة ٧٧٥ ، وهو مؤلف أول كتاب فى طبقات الحنفية ، أعنى " الجواهر المضية " السالف الذكر ، ومن كتبه فى عقيدة الماتريدية : " العقيدة فى التوحيد " ، و " الارشاد " وهو شرح كتاب الفقه الأكبر المنسوب لأبى حنيفة ، وشرح كتاب تجريد العقائد لنعير الدين الطوسى (ت. سنة ٦٧٢) ، وشرح الوصية لأبى حنيفة .

٩ - سعد الدين مسعود بن عمر التفتازانى :

توفى سنة ٧٩٢ ، قيل إنه شافعى المذهب ، وهذا خطأ فهو حنفى المذهب ماتريدى العقيدة ، وهو صاحب الكتاب الشهير " شرح العقائد النسفية " ، وله أيضا عدة كتب أخرى فى علم الكلام ، منها " مقاصد الطالبين فى علم أصول الدين " ، وحوالى عشرة شروح . وطبع فى الأستانة سنة ١٢٧٧ هـ . فى جزئين ، وغير ذلك .

١٠ - الكمال بن الهمام :

ولد سنة ٧٨٨ أو ٧٩٠ فى سيواس ، وهى مدينة فى آسيا الصغرى ، وانتقل مع أسرته إلى الإسكندرية حيث عاش فيها طفولته ، وتعلم على فقيه الإسكندرية عبد الرحمن العبرى ، ثم ارتحل إلى القاهرة سنة ٨١٢ طلبا للمزيد من العلم ، كما سافر إلى حلب والقدس والحجاز ، وتوفى بالقاهرة سنة ٨٦١ . ومن مؤلفاته فى العقيدة كتاب " المسيرة فى العقائد المنجية فى الآخرة " ، وقد رتب هذا الكتاب وبوبه على



الرسالة القدسية لأبي حامد الغزالي . وطبع مرارا ، وهو من أهم مصادر العقيدة ماتريديية ، ومعرفة ما بينها وبين الأشعرية من اتفاق واختلاف ، وله فى الفقه كتاب فتح القدير ، وطبع عدة مرات ، وله رسائل فى أصول الفقه وعلوم اللغة .

١١ - أبو العدل قاسم بن قُطْلُوبُغا :

توفى سنة ٨٧٩ ، وكان تلميذا للكمال بن الهمام ، وله " شرح المسيرة " لشيخه ابن الهمام ، مطبوع مع المتن .

١٢ - ملا على القارى :

لقب كذلك لحسن ترتيله للقرآن الكريم ، واثقانه للقراءات ، ولد بمدينة هراة بخراسان ، ثم رحل إلى مكة ، وتعلم على علمائها ، واستقر بها حتى وفاته سنة ١٠١٤ هـ . وترك مصنفات عديدة بلغت ١٤٨ مصنفا فى مختلف العلوم والفنون كال تفسير ، والقراءات ، والحديث ، والفقه ، وعلم الكلام ، والتصوف ، والطبقات ، والتراجم ، واللغة ، ومن مؤلفاته المطبوعة " مرقاة المفاتيح شرح مشكاة المصابيح " نشرته المكتبة الإمدادية بالباكستان<sup>(١٥)</sup>.

الماتريديية اليوم :

بلغت الماتريديية أوج قوتها بتدعيم الدولة العثمانية (٧٠٠ - ١٣٠٠ هـ) لها ، إذ كانت دولة حنفية الفروع ، ماتريديية العقيدة ، فنشطت حركة تأليف الكتب الكلامية على المذهب الماتريدى ، ومن تركيا انتشرت العقيدة الماتريديية شرقا وغربا ، فكانت الهند من أهم مراكزها ، منذ أن حكمها الملوك السامانيون قديما ،

---

<sup>(١٥)</sup> راجع : أحمد الحربى : الماتريديية ، الفصل الثانى وعنوانه : أشهر رجال

الماتريديية ، وعرض فيه ستة رجال . أما الشمس الأفغانى فقد تتبع شخصيات الماتريديية قرنا قرنا منذ القرن الرابع حيث عاش مؤسس الفرقة حتى القرن الرابع عشر ، فقدم ١٣٧ شخصية آخرهم الأستاذ محمد زاهد الكوثرى (توفى سنة ١٣٧١ هـ = ١٩٥٠ م.) وتتضمن قائمته شخصيات لم يثبت أنها ماتريديية العقيدة ، فقد ذكر فيمن ذكر : " الدكتور فتح الله خليف الماتريدى و ... الدكتور على عبد الفتاح المغربى الماتريدى " (عداد

الماتريديية : ١ / ٣٨٣)

ولكن قويت الماتريدية وانتشرت في العصر الحديث بعد أن اعتنقها الديوبندية .  
وهي جماعة قوية ذات نشاط ديني كبير ، وسميت بهذا الاسم نسبة إلى جماعة  
ديوبند التي أسسها سنة ١٢٨٣ هـ . الشيخ محمد قاسم النانوتوي (توفي سنة ١٢٩٧ هـ).  
، فكانت هذه الجماعة ذات الشعب المتعددة ، ومن أهم عوامل نشر عقائد  
الماتريدية في الهند الكبرى (بمعناها المتسع السابق الذي يشمل حاليا الباكستان  
وبنغالا ديش) وما جاورها من بلاد الأفغان والصين<sup>(١٦)</sup>.

وكان للماتريدية تأثير كبير في مصر ، وكان الأزهر الشريف ولا يزال يهتم  
بتدريس الماتريدية وكتبها مثل شرح العقائد النسفية كما سبقت الإشارة ، وقيل إن  
الاستاذ الإمام محمد عبده كان ماتريديا<sup>(١٧)</sup>.

بل وقد بالغ بعض الباحثين حتى صرح بأن الماتريدية اليوم تمثل عقيدة  
الغالبية العظمى من المسلمين ، فقال الدكتور محمد أيوب علي : " إن مذهب  
الأشعرى ، وإن كان له أكبر أثر على عقيدة جمهور المسلمين ، وكان قد تغلب على  
الماتريدية في الأيام الماضية ، فإن الماتريدية قد أصبحت اليوم . كما يبدو لنا . أكثر  
منه تأثيرا على جمهور علماء أهل السنة<sup>(١٨)</sup> ، ومن الواضح أن في هذا القول غلو  
ومبالغة .

\* \* \*

---

(١٦) الشمس الأفغانى: عدا الماتريدية : ١ / ٢٦٤ وما بعدها ، وكذلك ٣ / ٣٠٢

وما بعدها

(١٧) راجع الماتريدي : التوحيد ، مقدمة المحقق ، ص ١٠

(١٨) د. محمد أيوب علي : عقيدة الإسلام والإمام الماتريدي ، ص ٤٧٩ - ٤٨٠



# الفصل الثانى

## منهج الماتريديّة

. اختلاف الباحثين حول منهج الماتريديّة ومكانتهم  
بين الفرق

. المصنفون فى المقارنة بين الماتريديّة والأشعرية  
. عدم التعويل على التقليد

. مصدر تلقى العقيدة : العقل والنقل

. التأويل والتفويض

. المجاز اللغوى فى القرآن والحديث

. عدم الاحتجاج بأخبار الآحاد فى العقيدة

. الحسن والقبح العقليان





## منهج الماتريدية

اختلاف الباحثين حول منهج الماتريدية ومكانتهم بين الفرق :

اختلف الباحثون في حقيقة منهج الماتريدية ، ومذهبهم العقدي ، ومكانتهم بين الفرق المختلفة : هل هي شعبة من شعب أهل السنة والجماعة ؟ وهل هي موافقة للأشعرية ؟ أم هي وسط بين الأشعرية والمعتزلة ؟ أم هي أقرب إلى المعتزلة منها إلى الأشعرية ؟

١ - يقول الدكتور إبراهيم مذكور : " الماتريدية شعبة من شعب أهل السنة والجماعة " (١).

٢ - ويؤكد هذا القول الدكتور علي عبد الفتاح المغربي ، كما يدل على ذلك عنوان كتابه " إمام أهل السنة والجماعة أبو منصور الماتريدي وآراؤه الكلامية " (٢).

٣ - أما الشمس السلفي الأفغاني فيقرر أن أهل السنة والجماعة هم السلف ومن تابعهم من الأئمة ورجال المذهب السلفي وحدهم ، أما الماتريدية فهم والأشاعرة مخالفون لأهل السنة والجماعة مخالفة تامة . وجعل عنوان كتابه " عدا الماتريدية للعقيدة السلفية " (٣) ، فأخرج الماتريدية من دائرة أهل السنة ، ووجد بينها وبين الأشعرية في المنهج والمذهب .

٤ - وأما الدكتور فتح الله خليف فيؤكد انتماء الماتريدية الكامل لمذهب أهل السنة والجماعة وأعلن أن الماتريدي والأشعري " يلتقيان في المنهج كما يلتقيان في

---

(١) د. مذكور : في الفلسفة الإسلامية : ٥٦/٢

(٢) طبع بالقاهرة ، ونشرته مكتبة وهبة ، ١٩٨٥

(٣) وهو رسالته للماجستير ، وطبعه في ثلاثة مجلدات ضخمة ، وكان يمكن أن يطبعه في مجلد واحد صغير ، لو أنه استبعد من كتابه أمرين : أحدهما السجع المتكلف ، والعبارات الرجراجة ، والتكرار الممل . والآخر سيل الشتائم والسباب التي جعلت من كتابه أحدث موسوعة في ألفاظ الهجاء والقدح وتوزيع ألقاب الكفر والالحاد والجاسوسية على الناس



الكوثري : إن الأشاعرة بين المعتزلة والمحدثين ، والماتريدية بين المعتزلة والأشاعرة صادقا<sup>(٩)</sup>.

٨ - وأما الدكتور محمود قاسم ، فقد قال عن الماتريدية : " وهي في رأينا أقرب إلى المعتزلة منها إلى الأشاعرة"<sup>(١٠)</sup>. ثم قال : "إن مسألة الخلاف بين الماتريدي والمعتزلة الحقيقي الوحيد ، إنما هو مسألة المنزلة بين المنزلتين"<sup>(١١)</sup>.

٩ - وبخلاف ذلك تماما قال أحمد أمين : " ونحن لو دققنا النظر في الخلاف بين الأشعرية والماتريدية ، وجدنا لون الاعتزال أظهر في الأشعرية بحكم تتلمذ الأشعري للمعتزلة عهدا طويلا"<sup>(١٢)</sup>.

١٠ - ونذكر أخيرا قول الدكتور جلال موسى : " فإذا كان الخلاف بين الماتريدية والأشعرية يكاد يكون لفظيا في أغلب المسائل ، وفي أهمها ، خلاف لا يوجب نسبة الماتريدي إلى المعتزلة ، كما حاول الدكتور قاسم ، ففي مقدمة كتابه عن ابن رشد يبذل الدكتور قاسم أقصى جهده لينسب الماتريدي إلى المعتزلة ويبعده عن الأشاعرة ، فقد أخطأ الدكتور قاسم في فهم مذهب الماتريدية والأشاعرة ... ولو أنه أنصف الأشاعرة والماتريدية لما نسب الماتريدي إلى المعتزلة اطلاقا"<sup>(١٣)</sup>.

---

(٩) محمد أبو زهرة: تاريخ المذاهب الإسلامية : ١ / ١٧٦ - ١٧٨

(١٠) ابن رشد: مناهج الأدلة ، مقدمة د. قاسم ، ص ١٨ - ١٩

(١١) السابق ، المقدمة ، ص ١٢٨

(١٢) أحمد أمين: ظهر الإسلام : ٤ / ٩٥

(١٣) د. جلال موسى: نشأة الأشعرية وتطورها ، ص ٣٠٧ - ٣٠٨





التراجم والباحثين المحدثين قد تصدوا لمعالجة ما بين الفرقتين من أوجه اتفاق واختلاف ، بل وأفرد بعضهم مصنقات خاصة لهذه المسألة ، كما سنبين فيما يلي .  
المصنفون في المقارنة بين الماتريدية والأشعرية :

اهتم كثير من الكتاب بمسألة المقارنة بين الماتريدية والأشعرية ، بغرض الكشف عما بين الفرقتين من وجوه الاتفاق والاختلاف ، ونذكر منهم<sup>(١٥)</sup> ما يأتي :  
١ - تاج الدين السبكي :

في كتابه " طبقات الشافعية الكبرى " قال : تصفحت كتب الحنفية (أى الماتريدية) فوجدت جميع المسائل التى بيننا (أى الأشاعرة) وبين الحنفية خلاف فيها ثلاث عشرة مسألة ، منها معنوى : ست مسائل ، والباقى لفظى " ثم قال " ولى قصيدة نونية ، جمعت فيها هذه المسائل " ، وعلى هذه القصيدة كتبت عدة شروح .  
٢ - كمال الدين البياضى :

حصر المسائل الخلافية بين الأشاعرة والماتريدية فى خمسين مسألة ، وذكر أن الخلاف بينهما معنوى ، أى ليس مجرد خلاف لفظى ، ولذا يعد كتابه " اشارات المرام " من أهم المصادر فى معرفة الخلاف بين الفرقتين .  
٣ - عبد الرحيم بن على الشهير بشيخ زاده :

وضع رسالة بعنوان " نظم الفرائد وجمع الفوائد فى بيان المسائل التى وقع فيها الاختلاف بين الماتريدية والأشعرية فى العقائد " . وذكر المؤلف فى هذه

---

<sup>(١٥)</sup> راجع أحمد الحربى : الماتريدية ، ص ٤٩٤ وما بعدها ، وقدم الشمس الأفغانى قائمة بأسماء المؤرخين والباحثين الإسلاميين والمستشرقين مما بينوا هذه المسألة (عداء الماتريدية : ١ / ٣٨١ - ٣٨٤) وأشار إلى ذلك عالم اليمن صالح المقبلى (ت. سنة ١١٠٨هـ .) فى كتابه العظم الشامخ ، ص ٦ وما بعدها ، وقد تقدم تلميذى الدكتور إبراهيم مرزوق برسالتة للدكتوراه من كلية الآداب جامعة الإسكندرية سنة ١٩٩٤ ، وكان موضوعها " أوجه الاتفاق والاختلاف بين الأشاعرة والماتريدية ... مع تحقيق مخطوطة شرح منظومة السبكي فى الخلافات بين الاساعرة والماتريدية تأليف نور الدين الشيرازى (ت. سنة ٧٧١هـ .) "

الرسالة أربعين مسألة خلافية ، وفصل القول فيها ، وطبع الكتاب بالمطبعة الأدبية بمصر سنة ١٣١٧ هـ .

#### ٤ - الحسن بن عبد المحسن الشهير بأبي عذبة :

ألف كتابه " الروضة البهية فيما بين الأشاعرة والماتريدية " ذكر فيه ثلاث عشرة مسألة متابعا فيه السبكي .

#### ٥ - مؤلف مجهول :

من أعيان القرن الحادى عشر ، له رسالة بعنوان " قرّة العين فى جمع البين " ، ذكر فيها عشرين مسألة خلافية بين الفرقتين .

#### ٦ - عبد الله بن عثمان الشهير بمستحى زادة (ت. سنة ١١٥٠ هـ) :

كتب رسالة بعنوان " خلافيات الحكماء مع المتكلمين وخلافيات الأشاعرة مع الماتريدية " ، مخطوطة بدار الكتب المصرية برقم ٣٤٤١ ج ، واختصرها عمر بن حسين الآمدى (ت. سنة ١٢٠٠ هـ) فى رسالة مخطوطة بمركز الملك فيصل للبحوث والدراسات الإسلامية بالرياض ، برقم ٢٤٤٩ .

#### ٧ - خالد بن أحمد النقشبندى (ت. سنة ١٢٤٢ هـ)

شيخ الطريقة النقشبندية له رسالة " العقد الجوهري فى الفرق بين الماتريدى والأشعرى " ، مخطوطة بدار الكتب المصرية برقم ٣٢٥ علم الكلام / طلعت ( ونسخ أخرى ) ، وقد اقتصر فى هذه الرسالة على بحث مسألة الكسب عند الأشعرى والماتريدى .

#### ٨ - الشيخ عمر الهاتفى الفاروقى :

له رسالة مخطوطة بالمكتبة الأزهرية برقم ٥٣٩٧/٣٩٣ ، عنوانها " فى الفرق بين الأشعرية والماتريدية " .

#### ٩ - محمد الزبيدى :

فى كتابه " اتحاف السادة المتقين " ، عرض للمسائل الخلافية بين الأشعرية والماتريدية ، وتأثر بالسبكى فى هذا الصدر .

تنبيهه :

لعل الصفحات القادمة تلقى بعض الضوء على ما بين الماتريدية وبين كل من السلفية والأشعرية والمعتزلة من وجوه اتفاق واختلاف فى المنهج والمذهب .

## عدم التعويل على التقليد :

يستهل الماتريدى كتابه " التوحيد " بالتنبيه على واقع المسلمين ، وأنهم مختلفون فى مذاهبهم الدينية ، ولكنهم - على الرغم من ذلك - يتفقون على أمرين : أحدهما أن الذى عليه كل أحد منهم هو حق ، والذى عليه غيره باطل ، والثانى أن كلا منهم له سلف يقلد .

ثم يقول الماتريدى : " إن التقليد ليس مما يعذر صاحبه لاصابة مثله ضده " ، أى أن التقليد لا يؤتمن الركون إليه ، لأن من يتخذ التقليد منهجا يعول عليه ، ينتهى به إلى عقائد قد تكون مضادة للعقائد التى انتهى إليها مقلد آخر ، إذن فليس التقليد منهجا صحيحا لمعرفة الحقائق اليقينية الموثوق فيها .

فالتقليد " ليس فيه سوى كثرة العدد " وكثرة عدد المقلدين لا تنهض دليلا على صحة الاعتقاد عند الماتريدى ، اللهم إلا أن يكون لأحد ممن يقولون بأحد الاعتقادات الحجة والبرهان على صحته وإثبات صدقه<sup>(١٦)</sup> .

وهكذا شارك الماتريدى علماء السنة والمعتزلة والزيدية فى حملاتهم على التقليد وذمه ، ودحض مزاعم دعائه من أمثال الشيعة الإمامية كالاثنى عشرية والإسماعيلية ، ومعظم طوائف الصوفية .

## مصدر تلقى العقيدة : العقل والنقل :

يبحث الماتريدى فى مصادر المعرفة الإنسانية ، فيحصرها فى ثلاثة مصادر ، إذ يقول : " السبيل التى يتوصل بها إلى العلم بحقائق الأشياء : العيان ، والأخبار ، والنظر " <sup>(١٧)</sup> . فأما العيان فالمراد به المعرفة الحسية ، وأهمها الرؤية البصرية بالعين ، وأما الأخبار فهى المعرفة السمعية أو النقل ، وأما النظر فالمراد به نظر العقل أو المعرفة العقلية .

ويختص كل مصدر من هذه المصادر الثلاثة بأدراك موضوعاته وحدها ، فلا يمكن لأحدها أن يدرك موضوعات مصدر آخر ، فمن أراد أن يدرك مسألة عقلية بالحس فقد أراد محالا " لأنه طلب معرفة ما ليس طريقه الحس بالحس ، فهو كمن يريد أن يميز بين الأصوات بالبصر ، وبين الألوان بالسمع ، وكذا كل معروف بحس .

(١٦) الماتريدى : التوحيد ، ص ٣

(١٧) السابق ، ص ٧



أحب أن يعقل ذلك بغيره ، فيقصر عنه عقله ، فمثله ما كان طريق العلم به غير الحواس ، فأراد الوصول إليه بها ، لم يسعه عقله<sup>(١٨)</sup>.

وتحتل المعرفة الدينية أعلى منزلة ، لأن الدين ضروري للناس جميعا " إذ لابد أن يكون لهذا الخلق دين يلزمهم الاجتماع عليه ، وأصل يلزمهم الفرع إليه<sup>(١٩)</sup>.  
إذن ينبغي البحث في المصادر تستمد منها المعرفة الدينية ، وهي تنحصر في مصدرين فقط من المصادر الثلاثة السابقة . يقول الماتريدي : " أصل ما يعرف به الدين ... وجهان : أحدهما السمع والآخر العقل<sup>(٢٠)</sup>.

وبين الماتريدي أهمية المصدر الأول لتلقى العلوم الدينية ، وهو النقل أو الخبر . فهو المصدر الوحيد لما هو متاح للإنسان من معرفة عالم الغيب ، وعليه وحده يعول فيما غاب عن الإنسان من علم لا يبلغه بالحوس أو بالعقل ، لذلك " لزم قبول أخبار الرسل ، إذ لا خبر أظهر صدقا من خبرهم بما معهم من الآيات الموضحة صدقهم ... فمن أنكر ذلك ، فهو أحق من يقضى عليه بالتعنت والمكابرة<sup>(٢١)</sup>.

والاقتصار على هذا النص أو أمثاله ، والاكتفاء بالوقوف عند ظاهره ، ربما كان السبب الذي دفع بعض الباحثين إلى القول بأن " الماتريدية شعبة من شعب أهل السنة والجماعة " ، أو خيل إلى بعضهم أن " الماتريدي إمام أهل السنة والجماعة " ، لأن النص السابق يدل على أن مؤسس الماتريدية ارتضى منهج أهل السنة والجماعة القائم على تقديم السمع أو النقل على العقل ، وأنه خالف المعتزلة الذين قدموا العقل على النقل.

ولكننا نلفت الأنظار إلى ضرورة الأخذ في الاعتبار الأمور الآتية :

أولا : ليست العبرة بما يعلنه المفكر من قواعد منهجية ، بل ينبغي النظر في مدى تطبيقه لهذه القواعد النظرية ، فمن المألوف أن نجد كثيرا من المتكلمين والفلاسفة والصوفية عند تقرير مذاهبهم يخالفون ما أعلنوه من أصول منهجية ، ولا يلتزمون بها عند التطبيق ، وهذا ما سوف نلاحظه عندما نستعرض مذهب

(١٨) السابق ، ص ٣٢

(١٩) السابق ، ص ٤

(٢٠) نفس الصفحة

(٢١) السابق ، ص ٧ - ٨



ولا يجوز أن يقال : إن الله يأمر العبد بما لا يفهم ، فما من شيء يأمر الله به ، إلا وقد جعل تعالى لفهم ذلك سبيلا ، ولكن جهات الأصول مختلفة ، فتعلم إما بالنظر والفكر ، وإما بخطاب السمع<sup>(٢٢)</sup>.

ثالثا : وكما غلا الأشاعرة من بعد الأشعرى فى النزعة العقلية ، فكذلك غلا الماتريدية من بعد الماتريدى فى العقل غلو المعتزلة ، بل أيضا غلو الفلاسفة من أمثال ابن سينا . وإن كان الانصاف يقتضى ألا نسارع فى التعميم ، فكان من بين متأخرى الماتريدية من أثنى على أهل السنة والجماعة ، وامتدح منهجهم ، كالقاضى كمال الدين البياضى (١٠٩٨ هـ) ، فقد أشاد بهم " لأنهم السواد الأعظم ، المتبعون لظواهر محكمات الكتاب والسنة ، المتفقون فى أصول العقائد ، الآخذون لها عن المحكمات دون مجرد العقول كالمعتزلة ، ومن يحدو حدوهم ، لأن جعل العقل موجبا ينزع إلى التشريع ، دون المنقول من غير الرسول ﷺ وأصحابه ﷺ...<sup>(٢٣)</sup>.

ويقول ماتريدى آخر من نفس القرن الحادى عشر ، وهو الملا على القارى (ت ١٠١٤ هـ) " ثم العقائد يجب أن تؤخذ من الشرع الذى هو الأصل ، وإن كانت مما يستقل فيه العقل ، وإلا فعلم اثبات الصانع ، وعلمه وقدرته لا تتوقف . من حيث ذاتها . على الكتاب والسنة ، ولكنها تتوقف عليها من حيث الاعتداد بها ، لأن هذه المباحث إذا لم يعتبر مطابقتها للكتاب والسنة ، كانت بمنزلة العلم الإلهى للفلاسفة ، لا عبرة بها على ما ذكره المحققون<sup>(٢٤)</sup>.

ولكن من بين الماتريدية أيضا من جعل العقل حجة يستدل بها قبل ورود الشرع . قال صاحب نثر اللآلى : " قد صرح غير واحد من علماء الحنفية (يريد الماتريدية) بأن العقل حجة من حجج الله تعالى ، ويجب الاستدلال به قبل ورود الشرع ، وعليه فيكون إرسال الرسل ، وانزال الكتب تنمة للدين من بيان ما لا تهتدى

(٢٢) السابق ، ص ١٣٥ - ١٣٧

(٢٣) اشارات المرام ، ص ٥٢ ، نقلا عن الشمس الأفغانى : عدا الماتريدية : ٦٤ / ٢

(٢٤) شرح الفقه الأكبر ، ص ١٧ ، نقلا عن السابق : ٦٥ / ٢





أو تؤول تأويلات مناسبة ، موافقة لما عليه الأدلة العقلية<sup>(٢٧)</sup>.

فما المراد بكل من التأويل والتفويض عند الماتريدية؟.

## أولا - التأويل :

لغة من آل الشيء ، يؤول ، بمعنى : يرجع ويصير ، ويطلق كمصطلح ويراد به ثلاثة معان : الأول والثاني معتمدان لدى مفسري أهل السنة الخلف ، والثالث غير مقبول لديهم ، وإنما يعتمد عليه المتكلمون ، والمعاني الثلاثة هي :

١ - التأويل بمعنى التفسير ، أى تفسير ألفاظ القرآن الكريم ، وبيان معانيها ، كما فى قول الرسول ﷺ فى دعائه لابن عباس : " اللهم فقهه فى الدين ، وعلمه تأويله " (رواه أحمد ، والطبرانى فى الكبير والحاكم فى المستدرک وغيرهم) .

٢ - والتأويل بمعنى الحقيقة التى يؤول إليها الكلام كحدوث المخبر عنه ووقوعه فى وقته الخاص ، كما فى قول يوسف العليم ﷺ فيما يحكيه عنه الله تعالى ﴿ يا أبت هذا تأويل رؤياي من قبل قد جعلها ربى حقاً ﴾ (يوسف/ ١٠٠) ، وقوله تعالى ﴿ يوم يأتى تأويله ﴾ (الأعراف/ ٥٣) .

٣ - والتأويل عند المتكلمين كالماتريدية هو صرف ظاهر اللفظ عن معناه اللغوى إلى معنى يحتمله . والتأويل بهذا المفهوم يختلف عن التفسير .

فيستهل أبو منصور الماتريدى كتابه " تأويلات أهل السنة " مبينا الفرق بين التفسير والتأويل ، فيقول : " التفسير للصحابة ﷺ ، والتأويل للفقهاء " ، ومعنى ذلك أن الصحابة شهدوا وعلموا الأمر الذى نزل فيه القرآن ، ومنه قيل : " من فسر القرآن برأيه فليتبوأ مقعده من النار " (أخرجه ابن جرير الطبرى فى تفسيره عن ابن عباس) ، لأنه فيما فسر يشهد على الله به .

أما التأويل فهو بيان منتهى الأمر ، مأخوذ من آل يؤول ، أى يرجع وهو توجيه الكلام إلى ما يتوجه إليه ، ولا يقع التشديد فى التأويل مثل ما يقع فى التفسير ، إذ ليس فى التأويل الشهادة على الله ، لأن المتأول لا يقول : أراد الله به كذا . ولكنه يقول : يتوجه هذا إلى كذا وكذا من الوجوه ، " فالتفسير ذو وجه واحد والتأويل ذو وجوه " (٢٨).

(٢٧) شرح العقائد النسفية ، ص ٤٢

(٢٨) تأويلات أهل السنة ، ص ٥ - ٦

ولكن متى يجب اللجوء إلى التأويل . بهذا المفهوم الأخير . وعدم الاقتصار على التفسير ؟

يذهب الماتريدية إلى وجوب التأويل عندما تتعارض النصوص الشرعية مع الأدلة العقلية ، كما فى مسألة الصفات الإلهية . فيقول أبو المعين النسفى : " إن هذه الألفاظ الواردة فى الكتاب والسنة المروية ، التى يوهم ظاهرها التشبيه ، وكون البارى تعالى جسما متبعضا متجزئا ، كانت كلها محتملة لمعانى وراء الظاهر ، والحجج المعقولة ... غير محتملة ، والعقول من أسباب المعارف ، وهى حجة الله تعالى ، وفى حمل هذه الآيات على ظواهرها ... أثبات المناقضة بين الكتاب والدلائل المعقولة ، وهى كلها حجج الله تعالى ، ومن تناقضت حججه فهو سفيه جاهل ... والله تعالى حكيم لا يجوز عليه السفه ... فحمل تلك الدلائل السمعية على ظواهرها كان محالا ممتنعا" (٢٩).

وفى موضع آخر يقول أبو المعين النسفى : " إن حمل الآيات على ظواهرها والامتناع عن صرفها إلى ما يحتمله من التأويل يوجب تناقضا فاحشا فى كتاب الله تعالى ... فلا يجوز أن يفهم مما أضيف من الألفاظ إلى الله تعالى ما يستحيل عليه ، ويجب صرفه إلى ما لا يستحيل عليه أو تفويض المراد إليه ..." (٣٠).

ويذهب بعض متأخرى الماتريدية إلى أنه إذا كان الدين الحق نفى الحيز والجهة ، فما بال الكتاب والسنة مشعرة فى مواضع لا تحصى بثبوت ذلك ؟ والاجابة : " إنه لما كان التنزيه من الجهة مما تقصر عنه عقول العامة ، حتى تكاد تجزم بنفى ما ليس بجهة ، كان الأنسب فى خطاباتهم ، والأقرب إلى اصطلاحهم ، والأليق بدعوتهم

---

(٢٩) تبصرة الأدلة مخطوط ، لوحة ٧٧ - ٧٨ ، التمهيد ، ص ١٩ ، نقلا عن

الحربى : الماتريدية ، ص ١٦٢ - ١٦٣

(٣٠) تبصرة الأدلة : ل ١١٠ وما بعدها ، التمهيد ، ص ١٩ ، نقلا عن الحربى ،

إلى الحق ما يكون ظاهرا في التشبيه ، وكون الصانع في أشرف الجهات مع تنبيهات دقيقة على التنزيه المطلق عما هو من سمة الحدوث<sup>(٣١)</sup>.

ثانيا . التفويض :

لغة معناه التوقف وعدم الحكم . يقال : فوض إليه الأمر ، أى رده إليه ، وجعله الحاكم فيه ، ومنه قوله تعالى عن مؤمن آل فرعون ﴿ وَأَفْوضُ أَمْرِي إِلَى اللَّهِ ﴾ (غافر/ ٤٤) .

والتفويض في مفهوم السلف لا يتعلق بآثبات الصفات الإلهية وإنما يختص بمعرفة كيفيتها ، كما يدل على ذلك قول الإمام مالك " الاستواء معلوم والكيف مجهول ، والسؤال عنه (أى عن الكيف) بدعة ، والإيمان به واجب " . وبما أن الكيف مجهول ، فيجب تفويض علمه إلى الله تعالى .

والتفويض عند الماتريدية يتجاوز معرفة الكيف ، ولا يقتصر عليه ، وإنما يمتد ليشمل المعنى أيضا ، وهو يتعلق بالآيات المتشابهات ، فيجب عندهم التوقف عن الحكم فيها ، وعدم محاولة معرفة معانيها ، لأن هذه المعرفة غير متاحة للإنسان في الحياة الدنيا . يقول ابن الهمام عن المتشابهات : " وحكم المتشابه انقطاع رجاء المراد منه في هذه الدار"<sup>(٣٢)</sup>.

فالمفوض يجعل من الآيات المتشابهات بمنزلة فواتح السور : ألم ، طسم ، كهيعص ، الخ . فيقال عند قرأتها: الله أعلم بمرادها .

وهكذا يتبين أن كلا من التفويض والتأويل ضد للأخر ، فالتأويل يعتمد العقل ويخالف النص ، والتفويض يعطل العقل ويتجاهل معانى الألفاظ التى فسرهما الرسول ﷺ والصحابة . وهذان الضدان هما الخياران المتاحان فى منهج الماتريدية. يقول أبو المعين النسفى " وما تعلق به الخصوم من الآيات المتشابهة محتملة لوجوه كثيرة غير ممكنة الحمل على ظواهرها على ما قررنا : فإما أن نؤمن

<sup>(٣١)</sup> التفتسازانى ، وكذلك شرح المقاصد : ٢ / ٥٠ ، اشارات المرام ، ص ١٩٨ ،

نقلا عن الشمس الأفغانى : عدااء الماتريدية : ٢ / ٢٦١ قارن ذلك بما قاله

ابن سينا فى : رسالة أضحوية فى أمر المعاد ، تحقيق د. سليمان دنيا . القاهرة ،

دار الفكر العربى ، ١٩٤٩م . ص ٤٤-٥١

<sup>(٣٢)</sup> شرح المقاصد : ٢ / ٥٠ ، نقلا عن عدااء الماتريدية : ٢ / ١٢٨



بتنزيلها ، ولا نشتغل بتأويلها على ما هو اختيار كثير من كبراء الأمة ، وعلماء الملة . وإما أن تصرف إلى وجه من التأويل يوافق التوحيد ، ولا يناقض الآية المحكمة...<sup>(٣٣)</sup>.

وعن الآيات المتشابهات ، يقول نور الدين الصابوني : " لأهل السنة (يريد الماتريدية) فيها طريقان : أحدهما : قبولها ، وتصديقها ، وتفويض تأويلها إلى الله ، مع تنزيهه عما يوجب التشبيه وهو طريق سلفنا الصالح . والثاني : قبولها والبحث عن تأويلها على وجه يليق بذات الله تعالى موافقا لاستعمال أهل اللسان من غير قطع بكونه مراد الله تعالى<sup>(٣٤)</sup> .

وليس للتأويل ولا للتفويض عند الماتريدية قانون ثابت يبين متى يجوز التأويل . ومتى يجوز التفويض ، فالماتريدي يعتمد التأويل في بعض النصوص ، ويجزم بتأويله إياها ، والماتريدية من بعده اختلفوا ، فمنهم من رجع التأويل ، ومنهم من رجع التفويض ، ومنهم من أجاز الأمرين .

قال أبو المعين النسفي : " اختلف مشايخنا رحمهم الله ، منهم من قال في هذه الآيات (آيات الصفات الخيرية) أنها متشابهة ، نعتقد فيها أن لا وجه لاجرائها على ظواهرها ... ولا نشتغل بتأويلها ، ونعتقد أن ما أراد الله تعالى بها حق ... ومنهم من اشتغل ببيان احتمال الآيات معاني مختلفة سوى ظواهرها ، ويقولون : نعلم أن المراد بعض ما يحتمل بها الألفاظ من المعاني التي لا تكون منافية للتوحيد والقدم ، ولا يقطعون على مراد الله تعالى لانعدام دليل يوجب القطع على المراد ، وتعيين بعض المعاني ... " .

ويرى ابن الهمام جواز التأويل عندما تدعو إليه الحاجة ، بينما يرى ابن قطلوبغا أن التفويض أليق بالعوام ، والتأويل أليق بأهل النظر والاستدلال<sup>(٣٥)</sup>.

(٣٣) التمهيد لقواعد التوحيد : ١ / ٦ ، نقلا عن عداء الماتريدية : ٢ / ١٢٧

(٣١) البداية ، ص ٤٨ ، العمدة : ٦ / ب ، نقلا عن السابق : ٢ / ١٢٧ - ١٢٨

(٣٥) - تبصرة الأدلة ، ل ١٠ - ١١ ، نقلا عن الحربي : الماتريدية ، ص ١٦٤ ،

وكذلك : عبد الرحمن دمشقية : شبهات أهل الفتنة . طبع لبنان ، دار الجارى ،



## المحاز اللغوى فى القرآن والحديث:

كان المنهج العقلى لدى المعتزلة يقتضى تاويلهم للآيات المتشابهات التى بوهم التشبيه والتجسيم ، واستند المعتزلة فى التأويل إلى بلاغة اللغة العربية وما تتضمنه من المجاز والاستعارة والكناية<sup>(٣٦)</sup>، فألفاظ اللغة إما أنها تستخدم للدلالة على معانيها الحقيقية ، وإما أنها تستعمل على سبيل المجاز . وهذا الماتريدية حذو المعتزلة ، فقال ابن الهمام : " المجاز واقع فى اللغة والقرآن والحديث "<sup>(٣٧)</sup>.

وذهب الماتريدية إلى أن نصوص القرآن والأحاديث المثبتة للصفات الخبرية ، لم ترد للدلالة على معانيها الحقيقية ، وإنما جاءت على سبيل المجاز . قال أحمد بن حسن البياضى (ت. سنة ١٠٩٨ هـ) : " لما لم يمكن حمل تلك النصوص على معانيها الحقيقية من الجوارح الجسمانية والتحيز والانفعالات النفسانية ، لمنع البراهين القطعية (أى العقلية) ، ولم يجر ابطال الأصل لعدم درك حقيقة الوصف بلا كيفية ، تحمل على المجاز ... "<sup>(٣٨)</sup>.

### عدم الاحتجاج بأخبار الآحاد فى العقيدة:

أخبار الآحاد يراد بها الأحاديث النبوية التى لم تستكمل شروط الأحاديث المتواترة أو المشهورة ، بل هى أحاديث رواها واحد أو اثنان .

وقد خالف الماتريدية منهج أهل السنة فى هذه المسألة ، وتابعوا منهج المعتزلة<sup>(٣٩)</sup>، فأخبار الآحاد عند الفرقتين ظنية لا تفيد اليقين ، ويقتصر التعويل عليها فى المسائل العملية ، أى فى الفقه ، وهو علم الفروع ، أما فى أصول الدين وموضوعه العقائد . فلا يحتج بأخبار الآحاد ، وإذا وردت مخالفة لأحكام العقل ، فإما أن تؤول بما لا يتعارض مع العقل ، وإما أن يفوض مرادها .

وصرح الماتريدى بأن خبر الواحد لا يوجب العلم . لأنه لم يبلغ مرتبة الخبر المتواتر الذى يوجب العلم ، ولكنه يوجب العمل به<sup>(٤٠)</sup>.

(٣٦) د. أحمد صبحى : فى علم الكلام ، ص ١٢٩ - ١٣٠

(٣٧) التحرير ، ص ١٦٨ ، نقلا عن الحربى : الماتريدية ، ص ١٥٥

(٣٨) اشارات المرام ، ص ١٨٩ ، نقلا عن الحربى ، ص ١٥٦

(٣٩) راجع القاضى عبد الجبار : شرح الأصول الخمسة ، ص ٣٣٣

(٤٠) التوحيد ، ص ٨ - ٩

وقال الناصري : " خبر الآحاد يوجب العمل ولا يوجب العلم ، وقال فى موضع آخر " ولا تبني العقائد على أخبار الآحاد ، لأنها لا توجب العلم يقينا"<sup>(١)</sup>.

وقال التفتازانى : " إن خبر الواحد على تقدير اشتماله على جميع الشرائط المذكورة فى أصول الفقه ، لا يفيد إلا الظن فى باب الاعتقادات"<sup>(٢)</sup>.

### الحسن والقبح العقليان :

يتفق الماتريدي مع المعتزلة فى مسألة التحسين والتقبيح ، إذ يجمع الفرقتين الاتفاق على أن العقل هو المصدر الأول للمعرفة ، بينما يخالف كل منهما الأشاعرة الذين يردون الحسن والقبح إلى مجرد الأمر الإلهي ، وينكرون أن تكون للعقل البشرى قدرة ذاتية للتمييز بين الحسن والقبح . وقد وصف ابن تيمية موقف الأشاعرة هذا بأنه بدعة لم يقل بها أحد من سلف الأمة ولا أئمتها"<sup>(٣)</sup>.

أما الماتريدي فإنه يقول : " فإن الله تعالى لما خلق البشر للمحنة بما جعلهم أهل تمييز وعلم بالمحمود من الأمور والمذموم ، وجعل ما يدم منها قبيحا فى عقولهم ، وما يحمد حسنا ، وعظم فى أذهانهم إثارة القبيح على الحسن ، والرغبة فيما يدم على ما يحمد ، دعاهم على ما عليه ركبوا ، وما به أكرموا ، إلى إثارة أمر على أمر ، وقبح فى عقولهم احتمال أمثالهم ... ورغبت (عقولهم) فى محاسن الأعمال ، ومكارم الأخلاق باختيار ما حسن من الأعمال ، واجتناب ما قبح من ذلك".

ولكن الإنسان بما ركب فى طبعه من ميل إلى الملذات والشهوات ، قد لا يستجيب إلى ما يدلّه عقله عليه ، "فيصير طبعه أحد أعداء عقله فى التحسين والتقبيح". ويرى الماتريدي أن علاج مثل هذا الإنسان الذى اعتاد أن يستجيب إلى ما طبع عليه ، ومحاولة تغيير السلوك الذى ألفه ، إنما يكون " بالرياضة والقيام على ذلك بالكف عما ألفه"<sup>(٤)</sup>.

\* \* \*

(١) النور اللمع ، ل ١٤ ، ل ٩٩ - ١٠٠ ، نقلا عن الحربى : الماتريديّة ،

ص ١٧٨

(٢) شرح العقائد النسفية ، ص ١٣٨ - ١٣٩

(٣) الرد على المنطقيين ، ص ٤٢١

(٤) الماتريدي : التوحيد ، ص ٢٢١ - ٢٢٣



# الفصل الثالث

## مذهب الماتريدية

- المبحث الأول: الإلهيات :

. المطلب الأول: معرفة الله وأدلة وجوده

. المطلب الثاني: الوجدانية

. المطلب الثالث: نفى التشبيه والتجسيم (التنزيه)

. المطلب الرابع: الأسماء والصفات:

أ - أسماء الله

ب - صفات الله

صلة الذات بالصفات

صفات الذات وصفات الفعل

. المطلب الخامس: كلام الله

. المطلب السادس: تأويل الصفات الخبرية

. المطلب السابع: رؤية الله

. المطلب الثامن: الحكمة في أفعال الله:

أ - اثبات الحكمة لا يستلزم وجوب الصلاح والأصلح

ب - الحسن والقبح العقليان





## مذهب الماتريدية

### المبحث الأول

#### الإلهيات

#### المطلب الأول

#### معرفة الله وأدلة وجوده

#### معرفة الله واجبة بالعقل :

ذهبت الماتريدية إلى أن معرفة الله تعالى واجبة بالعقل ، خلافا للأشاعرة الذين أعلنوا أن معرفته ﷻ إنما هي واجبة بالشرع ، وأنه لا يجب إيمان ولا يحرم كفر قبل ورود السمع ، لقوله تعالى ﴿ وما كنا معذبين حتى ننبهت رسولا ﴾ (الإسراء/ ١٥) وقوله تعالى ﴿ وما كان ربك مهلك القرى حتى يبعث فيها رسولا ينظروا عليهم آياتنا ﴾ (القصص/ ٥٩) .

أما الماتريدية فقد أوجبوا معرفة الله تعالى بالعقل ، قبل ورود السمع ، إذ قال أبو المعين النسفي : " من لم يبلغه الوحي ، وهو عاقل ، ولم يعرف ربه : هل يكون معذورا أم لا ؟ عندنا : لا يكون معذورا ، ويجب عليه أن يستدل بأن للعالم صانعا" <sup>(١)</sup> .

#### أدلة وجود الله

سلك الماتريدي في البرهنة على وجود الباري مسلك معظم المتكلمين . على اختلاف فرقهم . وكذلك الكندي أول فلاسفة الإسلام ، فقد أثبتوا حدوث العالم توطئة لاثبات وجود الباري . يقول الماتريدي " من أنكر الصانع فيتكلم أولا معه في حدوث العالم ، وحاجته إلى محدث ، فإذا ثبت حدث العالم ، فحينئذ يتكلم في اثبات الصانع ووحدانيته" <sup>(٢)</sup> .

(١) بحر الكلام ، ص ١٤٠ ، نقلا عن أحمد الحربي : الماتريدية ، ص ١٤٧

(٢) الماتريدي : تأويلات أهل السنة ، ص ٥٩٢

واثبات حدوث العالم ، إنما يتم . لدى الماتريدى . من خلال مصادر المعرفة الثلاثة ، وهى عنده . كما عرفنا . الخبر ، والحس ، والاستدلال العقلى .  
أولا . طريق الخبر :

حمل الدكتور محمود قاسم . رحمه الله . حملة شديدة على الماتريدى ، وبخاصة فى برهنته على وجود الله ، بدليل أطلق الدكتور قاسم عليه اسم " دليل الأشياء الحية وغير الحية " ، وقد صاغ الدكتور قاسم دليل الماتريدى الصياغة المنطقية الآتية :

\* الأحياء جميعها حادثة .

\* الأحياء تستخدم الأشياء غير الحية .

\* النتيجة : جميع الأشياء غير الحية حادثة .

وأعترض الدكتور قاسم على هذه النتيجة ، وبين أننا هنا أمام قياس من الشكل الثالث ، لذلك فإن النتيجة الصحيحة هى :

\* بعض الحوادث يستخدم الأشياء غير الحية .

ويتساءل : فأى صلة إذن بين هذه النتيجة ، وبين اثبات حدوث العالم فى جميع أجزائه الحية وغير الحية ؟<sup>(٣)</sup>

ولكن الماتريدى لم يسلك البتة هذا المسلك ، ولم يجعل من القضية " جميع الأشياء حادثة " نتيجة لقياس منطقى ، وإنما أعلن فى صراحة تامة ، وفى وضوح لا لبس فيه ، أن هذا الدليل خبرى ، أى نقلى قرآنى يستند إلى ما أخبر الله تعالى فى كتابه الكريم ، أنه **عَلَّمَ خَلْقَ كُلِّ شَيْءٍ**<sup>(٤)</sup> . يستوى فى ذلك الحى وغير الحى . وأنه تعالى بديع السموات والأرض<sup>(٥)</sup> ، ومفهوم الخلق والابداع عند الماتريدى هو مفهوم جمهور المسلمين ، أعنى الایجاد من العدم .

وليس أحد من الأحياء ادعى لنفسه القدم ، أو أشار إلى معنى يدل على قدمه ، بل لو أخبر أحد بذلك لعرف كذبه بالضرورة ، لذلك لزم القول بحدوث الأحياء .

(٣) ابن رشد : مناهج الأدلة ، مقدمة المحقق د . قاسم ، ص ١٩ - ٢٠

(٤) راجع سورة الزمر/٦٢

(٥) راجع سورة البقرة/١١٧ ، سورة الأنعام/١٠١

أما الأموات . أى الجماد . فهم تحت تدبير الأحياء ، فهم أحق بالحدث<sup>(١)</sup> ، ومن الواضح أن الماتريدى يلفت الأنظار إلى ما ورد فى كثير من الآيات القرآنية من تسخير ما فى السموات والأرض من أجل البشر ، فإذا اتصف البشر وسائر الأحياء بالحدوث ، فمن الأولى أن يوصف بالحدوث جميع ما أخبر الله بأنه تعالى سخره للإنسان .

### ثانيا . علم الحس :

تدل المعرفة الحسية . كما يبين . الماتريدى على ما يأتى :

١ - " إن كل عين من الأعيان يحس محاطا بالضرورة مبينا<sup>(٢)</sup> بالحاجة . والقدم هو شرط الغنا " ، أى أن ما هو قديم إنما يشترط فيه الاستغناء عما سواه ، وعدم حاجته إلى غيره ، أو اضطراره إلى غيره ، ونعلم بالحس أن الأعيان تفسد ، وأنها عاجزة عن اصلاح ما فسد منها ، واصلاحها يفتقر إلى غيرها ، وإذا ثبت افتقارها إلى الغير ، لزم الحدث ، " إذ القدم يمنع الكون بغيره<sup>(٣)(٤)</sup> .

٢ - " إن كل محسوس لا يخلو من اجتماع طبائع مختلفة ومتضادة ، مما حقها التنافر والتباعد لأنفسها ، (فإذا ثبت ذلك)<sup>(٥)</sup> ، ثبت اجتماعها بغيرها ، وفى ذلك حدثه<sup>(٦)</sup> . وهذا الدليل يرجع إلى الإمام الشافعى فيما يذكر أحد علماء الشافعية ، أعنى أبا بكر أحمد بن الحسين البيهقى (ت. سنة ٤٥٨ هـ) بعد أن شرح الدليل على النحو التالى :

" إنا رأينا أشياء متضادة ، من شأنها التنافر والتباين والتفاسد ، مجموعة فى بدن الإنسان وأبدان سائر الحيوان ، وهى الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة ، فقلنا : إن جامعا جمعها ، وقهرها على الاجتماع ، وأقامها بلطفه ، ولولا ذلك لتنافرت

---

(١) الماتريدى : التوحيد ، ص ١١

(٢) كذا فى المطبوع ، ويقول المحقق : إنها غير منقوطة فى الأصل المخطوط

(٣) فى المطبوع لغيره ، ولعل الصواب ما أثبتنا

(٤) التوحيد ، ص ١١ - ١٢ ، وكذلك ص ٢٩

(٥) ما بين القوسين غير موجود فى المطبوع ، والاضافة يقتضيها السياق

(٦) التوحيد ، ص ١٢ ، وكذلك ص ٢٩



ولتفاسدت ، ولو جاز أن تجتمع المتضادات المتنافرات ، وتتقاوم من غير جامع يجمعها ، لجاز أن يجتمع الماء والنار ويتقاوما مع ذاتهما ، من غير جامع يجمعهما ، ومقيم يقيمهما ، وهذا محال لا يتوهم ، فثبت أن اجتماعها إنما كان بجامع قهرها على الاجتماع والالتئام ، وهو الله الواحد القهار .

وقد حكى عن الشافعى . رحمه الله . أنه احتج بقريب من هذا المعنى حين سأله المريسي (ت. سنة ٢١٨ أو ٢١٩) عن دلائل التوحيد فى مجلس الرشيد<sup>(٩)</sup>.

٣ - إن الحس يدل على أن العالم مركب ، وليس بسيطا . " إن العالم ذو أجزاء وأبعاد " ، وتدلنا الملاحظة الحسية أيضا على أن أكثر هذه الأجزاء أو الأبعاد "حادث بعد أن لم يكن"<sup>(١٠)</sup>. بقى سؤال لم يطرحه الماتريدى ، ولكن لسان حاله يود أن يقول : من ذا الذى ركب العالم من أجزاء وأبعاد ؟ أليس هو الله تعالى ؟

٤ - يلفت الماتريدى الأنظار مرة أخرى إلى فكرة الأضداد ، وأن العالم مركب من مجموعة هائلة من الأضداد ، فإن " منه طيب وخبيث ، وصغير وكبير ، وحسن وقبيح ، ونور وظلمة ، وهذه آيات التغير والزوال ، وفى التغير والزوال فناء وهلاك... وما احتمل الفناء ، لم يجز كونه بنفسه"<sup>(١١)</sup>. وإنما افتقر إلى من أحدثه من عدم .

### ثالثا - طريق النظر أو الاستدلال :

يثبت الماتريدى حدوث العالم ومن ثم افتقاره إلى المحدث ، بأدلة نظرية عقلية كثيرة ، بعضها لا يعدو أن يكون تكرارا لبعض ، وإن اختلفت الصيغ ، ومن هذه الأدلة ما يأتى :

#### ١ - دليل حدوث الأعراض :

وهو دليل مألوف لدى المتكلمين على اختلافهم ، ويستند إلى فكرة مؤداها أن الأجسام لا تنفك عن الأعراض ، والأعراض هى الصفات التى تعرض وتزول ، فلا تبقى ثابتة بحال ، فلا يخلو الجسم من أعراض كالحركة والسكون ، والاجتماع والتفرق ، والزيادة والنقصان . والأعراض حادثة ، لأنها متعاقبة ، فلا يجوز اجتماع

(٩) البيهقى : الاعتقاد فى مذهب السلف ، ص ١٢ - ١٣

(١٠) التوحيد ، ص ١٢

(١١) نفس المصدر والصفحة

الضدين ، وإذا ثبت التعاقب ، فقد ثبت الحدث ، " ومعنى الحدث هو الكون بعد أن لم يكن " ، لأن ما لا يخلو من الحوادث فهو حادث ، " فإن كان ذلك ثبت أن هذا العالم حادث ، وبطل قول من ينكر الحدوث " (١٢) .

ويحاول الماتريدي أن يصبغ هذا الدليل بصبغة إسلامية قرآنية ، إلا أن صبغته سطحية ، فيذهب إلى أن لفظ الأعراض " أقرب إلى الأسماء الإسلامية " ، فقد ورد في كتاب الله تسمية العرض ، كقوله تعالى ﴿ تريدون عرض الدنيا ﴾ (الأنفال/٦٧) وقوله ﴿ لو كان عرضا قريبا ﴾ (١٣) (التوبة/٤٢) . ولكن هل حقا هذا الدليل ينبثق من قلب العقيدة الإسلامية ؟

لقد أعلن ابن رشد الفيلسوف الأندلسي المعروف أن هذه الطريقة في اثبات وجود الله عن طريق إثبات حدوث الأعراض ، إنما هي طريقة ليست تصلح لا للعلماء ، ولا للجمهور ، فأما أنها غير صالحة للعلماء ، فلما تثيره من اعتراضات كثيرة (١٤) ، ليس في قوة صناعة (أي علم) الكلام تخلص الحق منها . وأما أنها لا تصلح للجمهور ، فلأنها تفتقر إلى " البراهين البسيطة التي كلف الله بها الجميع من عبادة الإيمان بها ، فقد تبين لك من هذا ، أن هذه الطريقة ليست برهانية صناعية ، ولا شرعية " (١٥) .

ويردد ابن تيمية اعتراضات ابن رشد على دليل حدوث الأعراض ، فيصف شيخنا السلفي هذا الدليل بأنه مبتدع في الشرع ، وباطل في العقل (١٦) ، أما أن هذه الطريقة لا تثبات الله ليست طريقة شرعية ، فلأن أحدا من الرسل أو أتباعهم لم يدع

---

(١٢) السابق ، ص ١٣

(١٣) السابق ، ص ١٧

(١٤) راجع هذه الاعتراضات لدى ابن رشد : مناهج الأدلة ، ص ١٣٧ - ١٤٣ وكذلك د. عاطف العراقي : المنهج النقدي في فلسفة ابن رشد ،

ص ٥٣ وما بعدها

(١٥) ابن رشد : مناهج الأدلة ، ص ١٤٣

(١٦) ابن تيمية : معارج الوصول - مج ٤ رسائل ط . المطبعة الحسينية ،

١٣٢٣هـ ، ص ٤

الناس إلى الاقرار بالخالق بهذه الطريقة ، وأما أنها ليست طريقة برهانية ، فلأنها طويلة ، ومقدماتها فيها تفصيل وتقسيم دون مبرر ، فضلا عن أن من اعتمد عليها ، التزم بلوازمها الباطلة<sup>(١٧)</sup>.

## ٢ - الدليل الكونى (الكوزمولوجى):

يقوم هذا الدليل عند الفلاسفة والمتكلمين على فكرة العلة الفاعلة ، وفحواه أن هذا العالم مصنوع ، فلا بد له من صانع ، فإننا " لا نعلم كتابة بلا كاتب ، ولا تفرقا إلا بمفرق "<sup>(١٨)</sup>، والنظر فى " أمر البناء والكتابة والسفن ، (يدل على أنه) لا يجوز كونها إلا بفاعل موجد ، فمثله ما نحن فيه "<sup>(١٩)</sup>، أى أن عالمنا بالمثل يفتقر إلى فاعل هو الله تعالى ، إذ أن اثبات حدوث العالم ، ثم انكار فاعله ، يعنى أن العالم قد أحدثه العدم ، فكيف يعقل كون العالم بالمعدوم الفانى ؟

والناظر فى النص السابق تستوقفه لفظة " السفن " ، فإذا أمعن النظر فى كتاب التوحيد ، تبين له أن الماتريدى يكرر اللفظة السابقة أو صيغتها فى المفرد " السفينة "<sup>(٢٠)</sup>، والمعنى الظاهر معروف ، وهو أن السفينة لا تصير على ما هى عليه بذاتها ، فلا بد من صانع ، ولكن لماذا ضرب الماتريدى مثلا بالسفينة بالذات ؟ ولماذا كرر اللفظ؟.

من المعلوم أن الماتريدى من كبار علماء الحنفية ، فإذا رجعنا إلى الإمام أبى حنيفة وما روى عنه ، عرفنا سر اللفظ ، فقد ورد " عن أبى حنيفة . رحمه الله تعالى . أن بعض الزنادقة سألوه عن وجود البارى تعالى ، فقال لهم : دعونى ! فإنى مفكر فى أمر قد أخبرت عنه ، ذكروا لى أن سفينة فى البحر موقرة ، فيها أنواع من المتاجر ، وليس بها أحد يحرسها ولا يسوقها ، وهى مع ذلك تذهب وتجىء ، وتسير بنفسها ، وتخترق الأمواج العظام حتى تخلص منها ، وتسير حيث شاءت بنفسها ، من غير أن يسوقها أحد ! فقالوا : هذا شىء لا يقوله عاقل . فقال : ويحكم !! هذه

(١٧) ابن تيمية : فى أصول الدين ، ص ١٤ - ١٥ ، الصفدية : ١ / ٢٧٤ -

(١٨) الماتريدى : التوحيد ، ص ١٥ وكذلك ص ٢٩

(١٩) السابق ، ص ١٨

(٢٠) نفس المصدر والصفحة



الموجودات بما فيها من العالم العلوى والسفلى ، وما اشتملت عليه من الأشياء المحكمة ، ليس لها صانع ؟ فبهت القوم ، ورجعوا إلى الحق ، وأسلموا على يديه<sup>(٢١)</sup> . على أية حال فنحن بصدد دليل على وجود البارئ لا يقتصر على الأحناف وحدهم ، بل يشاركهم فيه أغلب علماء أهل السنة ، لأنه دليل قرآنى وفطرى فى آن واحد ، على ما يبين ابن تيمية ، فأما أن الدليل قرآنى فيتبين من مثل قوله تعالى ﴿أَمْ خَلَقُوا مِنْ غَيْرِ شَيْءٍ أَمْ هُمُ الْخَالِقُونَ﴾ (الطور/٣٥) ، فهذه الآية فيها تقسيم حاصر ، فمن ناحية نجد التساؤل : أخلقوا من غير خالق خلقهم ؟ وهذا ممتنع فى بداية العقول ، إذ أن لكل معلول علة ، ومن ناحية أخرى نجد التساؤل الثانى : أم هم خلقوا أنفسهم ؟ وهذا أشد امتناعا ، فعلم أن لهم خالقا خلقهم .

وأما أن الدليل فطرى ، فيتضح من ملاحظة أن الله تعالى ذكره بصيغة استفهام الإنكار ، ليبين أن هذه القضية التى استدل عليها ، إنما هى فطرية بديهية مستقرة فى النفوس<sup>(٢٢)</sup> .

وقد يعترض القائلون بقدم العالم على هذا الدليل ، ويررون مذهبهم بأن سلسلة العلل والمعلولات غير متناهية ، وأنه ليس ثمت ما يضطرنا إلى التوقف عند علة أولى ، ومن ثم ينكرون حدوث العالم ، ويتخذون هذه الحجة ذريعة لجحد الصانع ، وإنكار الفاعل . ويبدد الماتريدى هذه الشبهة ، ويدحض حجة أصحابها ، فيقول : "إن الشيء إذا لم يكن إلا بغير يتقدمه . وذلك شرط كل الأغيار . فيبطل كون الجميع" ، أى لا مناص من التوقف عند علة أخيرة ، ويضرب الماتريدى لذلك مثلا بمن يقول لآخر : "لا تأكل شيئا حتى تأكل غيره . وكذا كل غير فيه ذلك الشرط . فبقى أبدا غير آكل" ، أو نسوق مثلا آخر<sup>(٢٣)</sup> ، فإذا قال رجل لرجل : "لا أعطيك هذا الدينار حتى أعطيك قبله دنانير لا نهاية لها ، فليس يمكن أن يعطيه ذلك الدينار

(٢١) حافظ بن أحمد حكى : معارج القبول ، ص ٣٩

(٢٢) ابن تيمية : الرد على المنطقيين ، د . عبد الفتاح فؤاد : ابن تيمية ، ص

١٢٤ - ١٢٥

(٢٣) هذا المثال لم يذكره الماتريدى ، بل أورده ابن رشد وهو بصدد مناقشة

أدلة المتكلمين فى كتابه مناهج الأدلة ، ص ١٤٢



المشار إليه أبدا " ، ويخلص الماتريدي مما تقدم إلى " أنه إذا لم يجعل له (أى للعالم) ابتداء ، منه يبدأ ، لا يجوز وجود شيء منه بته " (٢٤) .

### ٣ - الدليل الغائي :

يشارك هذا الدليل مع سابقه في قيام كل منهما على فكرة العلية ، ولكن العلل أنواع ، فهي عند أرسطوطاليس أربع : مادية وصورية وفاعلة وغائية ، وقد رأينا الدليل السابق يستند إلى العلة الفاعلة ، ولكن هذا الدليل يقوم على العلة الغائية ، فيبين الماتريدي أن العالم لا يشاهد منه شيء إلا " فيه حكمة عجيبة ، ودلالة بديعة ، مما يعجز الحكماء عن ادراك مائته وكيفية خروجه على ما خرج ، وعلم كل أحد منهم بقصور . على ما عنده من الحكمة والعلم . عن ادراك كنه ذلك ، فهذه الضرورة وغيرها دلالة حكمة مبدعها وخالقها " (٢٥) ، فلا بد من عليم ينشئ هذا العالم ، قدير عليه ، ومن المحال أن يوجد مثله عاجز أو جاهل (٢٦) .

### ٤ - دليل وجود الشر :

يبطل الماتريدي الزعم بأن العالم كان بنفسه ، إذ لو كان كذلك ، لجاز أن يجعل كل شيء لنفسه على أحسن الأحوال والصفات وخيرها ، فتبطل بذلك الشرور والقبائح ، فدل وجود تلك الشرور والقبائح على كون العالم بغيره (٢٧) ، أى بخالقه ﷻ . ويقول الدكتور خليف في مقدمة كتاب التوحيد للماتريدي " ومن الغريب أن يختار الماتريدي فكرة الشر ، ليبنى عليها برهانا على وجود الله . لقد تعودنا أن نجد الفلاسفة تفضل أفكارا سامية تتخذها أساسا للبرهنة على وجود الله " (٢٨) . ولكننا لا نرى في ذلك غرابة ، بل الغرابة في مطالبة الماتريدي بأن يحدو حدو الفلاسفة ومن وافقهم كالمعتزلة والزيدية في نفي صدور الشرور والقبائح عن الله تعالى ، والحق أن موقف الماتريدي ههنا متسق تماما مع مذهب جمهور أهل السنة الذين يعلنون أن

---

(٢٤) التوحيد ، ص ١٤

(٢٥) السابق ، ص ١٨

(٢٦) تسابق ، ص ١٩ ، ص ٦٢

(٢٧) السابق ، ص ١٧

(٢٨) السابق ، المقدمة ص ٣٤

الله خالق كل شيء ، خيرا كان أم شرا ، وأنه من المحال أن يقع في ملكه شيء لا يريد.

## ٥ - دليل التغير أو اختلاف الأحوال:

ويبطل الماتريدي ما قد يدعيه منكرو وجود الله تعالى من أن العالم قد أوجد ذاته بطريقة تلقائية ، وأنه قد أوجد نفسه ضربة واحدة ، ذلك " أنه لو جاز أن يكون العالم يبدأ من قبل نفسه بمرة ، لجائز أن يذهب كله بمرة ، فإذا لم يكن (كذلك)<sup>(٢٠)</sup>، بل كان على الاختلاف " ، أى أن هذا العالم لم يحدث فجأة على صورة واحدة ثابتة ، وإنما تجرى عليه المتغيرات ، ويستحيل من حال إلى حال . ويلفت الماتريدي الأنظار إلى ضرورة البحث عن علة التغير المستمر ، أو الاستحالة الدائمة ، أو الصيرورة التى هى من سمات عالمنا ، ذلك أن هذا البحث يفضى إلى الاقرار بالمطلوب ، وهو إثبات وجود الله الذى خلق عالمنا على أطوار ، " حتى لم يكن تختلف عليه الأحوال إلا بالأغيار ، نحو حى يموت ، ومتفرق يجتمع ، وصغير يكبر ، وخبيث يطيب ، أبدا يتغير بأغيار تحدث ، فعلى ذلك جملته (أى العالم فى مجموعه) ، لا يحتمل أن يكون لا غيره ، ولو جاز ذا ، لجاز أن تتغير ألوان الثوب بنفسه لا بأصباغ"<sup>(٢١)</sup>.

---

(٢٠) غير موجود فى المطبوع ، وآثرنا وضعها للتوضيح

(٢١) التوحيد ، ص ١٨

## المطلب الثانى الوحدانية

معنى الوحدانية :

المراد بالوحدانية ، أن الاله الذى يستحق الألوهية والعبادة ، ليس واحدا من جهة العدد كالخلق ذى العدد والأشكال ، بل واحد بذاته وبجلاله وعظمته وارتفاعه وتوحيده عن شبه الخلق وجميع معاييهم . يقال : فلان واحد زمانه . يراد لارتفاع أمره ، وعلو مرتبته ، لا بحيث العدد ، إذ بحيث العدد مثله كثير<sup>(٢٠)</sup>.

البرهنة على الوحدانية :

يعرض الماتريدى لطائفة من الأدلة على أن محدث العالم واحد لا أكثر ، وأهم هذه الأدلة هى ما يأتى :

١ - الدليل السمعى أو النقلى :

يقول الماتريدى : " فاما السمع ، فهو اتفاق القول . على اختلافهم . على الواحد"<sup>(٢١)</sup>. ومن المعلوم أن اثبات الوحدانية فى آيات القرآن الكريم كثيرة وواضحة ، فهى الموضوع الذى اقتضت عليه سورة تعدل ثلث القرآن ، وهى سورة الاخلاص ، كما ورد فى مثل قوله تعالى ﴿ والهمك إله واحد لا إله إلا هو الرحمن الرحيم ﴾ (البقرة/١٦٣) ، كما أن التوحيد هو أساس العقيدة التى جاءت بها الأنبياء والرسل منذ آدم عليه السلام حتى نبينا محمد ﷺ ، واثبات ربوبية الواحد الحق مصدره الفطرة فيما يعتقد جمهور أهل السنة .

٢ - الدليل اللغوى :

حقا إن الواحد اسم لابتداء العدد ، ولكن الماتريدى يضيف إلى هذا المعنى معان زائدة ، فهو اسم للعظمة والسلطان والرفعة والفضل والجلال ، وما جاوز

(٢٠) تأويلات أهل السنة ، ص ٣٠٥ - ٣٠٦

(٢١) السابق ، ص ١٩

ذلك لا يحتمل غير العدد<sup>(٣٢)</sup>. أى أن وصف الله تعالى بصفات العظمة والكمال يقتضى وصفه بأنه واحد .

### ٣ - دليل المتناهي واللامتناهي:

لو افترضنا أن هنالك أكثر من إله واحد ، لجاز أن يطرد عددهم فى الزيادة إلى ما لا نهاية له من الآلهة ، لأن الأعداد لا نهاية لها من حيث العدد ، وفى تحقيق ما يعد ، يخرج عن النهاية العدد ، فما من عدد يشار إليه إلا وأمكن أن يزداد عليه<sup>(٣٣)</sup>، أى أن افتراض تعدد الآلهة يفتح الباب أمام زيادة عددهم إلى غير نهاية ، فليس ثمت ما يلزم التوقف عند عدد معين من الآلهة .

### ٤ - دليل عدم العلم:

يمتنع تعدد الآلهة لأنه لو جاز وجود إله أو آلهة مع الله تعالى لجاءتنا كتبهم ورسلمهم ودلائل ربوبيتهم ، فلما لم نعلم ذلك إلا لواحد ، علمنا أنه لا إله غيره . يقول الماتريدى : " فإنه لم يذكر عن غير الإله الذى يعرفه أهل التوحيد دعوى الإلهية ، والاشارة إلى أثر فعل منه يدل على ربوبيته ، ولا وجد فى شيء معنى أمكن اخراجه عن حمله ، ولا بعث رسلا بالآيات التى تقهر العقول ، ويبهر لها ، فتثبت أن القول بذلك (أى بوجود أكثر من إله) خيال ووسواس<sup>(٣٤)</sup> .

وقد أخذ بهذا الدليل بعض المتكلمين ، ومنهم الإمام الزيدى أحمد بن سليمان<sup>(٣٥)</sup> (ت. سنة ٥٦٦ هـ) غير أن هذا الدليل ضعيف لا يثبت أمام النقد ، إذ أن عدم العلم لا يفيد علما بالعدم ، فجهلنا بتاريخ أمة من الأمم السابقة ، وعدم وصول معلومات عنها إلينا لا يدل على عدم وجودها ، وقد قال تعالى للنبي ﷺ ﴿ وَلَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلًا مِنْ قَبْلِكَ مِنْهُمْ مَنْ قَصَصْنَا عَلَيْكَ وَمِنْهُمْ مَنْ لَمْ نَقْصُصْ عَلَيْكَ ﴾ (غافر/ ٢٨) ، وفى هذا تحذير من عدم الاعتراف بوجود الرسل الذين لم ترد إلينا قصصهم وأخبارهم ، فعدم علمنا بهم لا يدل على عدم وجودهم ، وهكذا ينهار هذا الدليل .

(٣٢) نفس المصدر والصفحة

(٣٣) نفس المصدر والصفحة

(٣٤) السابق ، ص ٢٠

(٣٥) راجع كتابنا : الإمام الزيدى أحمد بن سليمان ، ص ٥٥ - ٥٦



## ٥ - دليل ابلاغ الرسل بالوحدانية:

لو كان مع الله تعالى شركاء لمنعوا الرسل من اظهار الآيات الدالة على الوحدانية ، إذ أن فى تلك الآيات ابطال ربوبيتهم ، وانكار لألوهيتهم ، وتعلم أن الرسل لم يمنعوا من ابلاغ رسالاتهم المتضمنة توحيد الله تعالى ، فثبت أن ذلك التوحيد إنما سلم للرسل ، وانتفت معوقاته ، لأنه ليس ثمت غير الاله الواحد الحق القهار<sup>(٣٦)</sup>.

## ٦ - دليل التمانع :

هذا الدليل مألوف لدى كثير من المدارس الكلامية كالأشعرية والمعتزلة والزيدية<sup>(٣٧)</sup>، وهو دليل قرآنى كما سيتبين لنا الآن . ويتلخص هذا الدليل عند الماتريدى فى أن افتراض وجود الهين مختلفين يؤدى إلى أحد الاحتمالين الآتين:

فإما أن تنفذ مشيئة كل منهما ، وفى ذلك فساد العالم ، فإذا أراد أحدهما اثبات شىء ما ، أراد الآخر نفيه ، وما يريد أحدهما ايجاده ، يريد الآخر اعدامه ، وفى ذلك تناقض واضطراب ، فدل ما فى العالم من تدبر واتساق على أن محدثه واحد ، وهو الله المتوحد بالإلهية ، والمتفرد بالربوبية . فضلا عن أن افتراض تعدد الآلهة يؤدى إلى أن يحرص كل منهم على تجهيل الآخرين ، وفى ذلك زوال الربوبية ، وفساد العالم ، وهذا تأويل قوله تعالى ﴿ قل لو كان معه آلهة كما يقولون إذا لابتغوا إليه طرعا لهرس سبيلا ﴾ (الإسراء/٤٢) وقوله ﴿ لو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدتا ﴾ (الأنبياء/٢٢) .

وإما أن تنفذ مشيئة أحدهما وتكون له القدرة دون الآخر ، وفى هذه الحالة يكون أولها هو الرب وحده ، والآخر مربوب<sup>(٣٨)</sup>.

وقد وجه ابن رشد نقدا لهذا الدليل ، فقال " ووجه الضعف فى هذا الدليل أنه كما يجوز فى العقل أن يختلفا (الإلهان) قياسا على المريدين فى الشاهد ، يجوز

(٣٦) الماتريدى : التوحيد ، ص ٢٠

(٣٧) راجع كتابنا : الإمام الزيدى أحمد بن سليمان ، ص ٥٦ - ٥٧

(٣٨) التوحيد ، ص ٢٠ - ٢١ ، تأويلات أهل السنة ، ص ٣٠٦ ، أبو المعين

النسفى: التمهيد ، ص ٦

أن يتفقا . وهو أليق بالآلهة من الخلاف<sup>(٣٩)</sup> . ويؤيد الدكتور محمود قاسم اعتراض ابن رشد ، فيذكر أن هذا الدليل ليس منطقيا ، إذ يمكن القول : أليس من الممكن أن يتفق شخصان على صنع شيء واحد<sup>(٤٠)</sup> .

ولكن هذا الاعتراض الرشدي يمكن دفعه بالإجابة عن السؤال التالي : إذا افترضنا وجود إلهين متفقين ، فهل الاتفاق بينهما جزئى أم كلى ؟ إن كان الأول فثمت اختلاف بينهما وصح دليل التمانع ، وإن كان الثانى أى إن كان الاتفاق بينهما كليا تاما ، لزم تطابقهما فى الإرادة ، والعلم والقدرة وسائر الصفات ، ومن ثم بطل افتراض أنهما اثنان ، لأن الثنائية تقتضى الاختلاف والتمايز بالضرورة فى بعض الجوانب وإن كان الاتفاق فى جوانب أخرى .

وبعد أن أثبت الماتريدى وجود الله تعالى ووحدانيته أوقف فصلا دحض فيه أقوال من يدعى قدم العالم<sup>(٤١)</sup> ، لأن أدلة الماتريدى على وجود البارى . كما رأينا . كانت تقوم على فكرة حدوث العالم ، وفند فى هذا الفصل دعاوى منكرى التوحيد من أصحاب المذاهب الاثنينية وغيرهم .

---

(٣٩) ابن رشد : مناهج الأدلة ، ص ١٥٧

(٤٠) السابق ، مقدمة د. قاسم ، ص ٣٢

(٤١) التوحيد ، ص ٢٧ - ٣٠

## المطلب الثالث التنزيه

نفي التشبيه والتجسيم :

إذا ثبت القول بوحداية الله تعالى ، لزم القول بتعاليه عن الأشباه والأضداد ، لأن في التشابه نفي وحدانيته ، فالله تعالى واحد لا شبيه له ، دائم قائم ، لا ضد له ، ولا ند ، وهذا تأويل قوله تعالى ﴿ ليس كمثله شيء ﴾ (الشورى/ ١١) ، فالوحدانية إذن هي عند الماتريدي الدليل على نفي الشبه أو المثل عن الله ﷻ ، ذلك أن كل ذي مثل واقع تحت العدد ، فيكون أقله اثنين . وهذا هو رد الماتريدي على تعنت المشبهة<sup>(٤٢)</sup>

---

(٤٢) السابق ، ص ٢٣

## المطلب الرابع

### الأسماء والصفات

أ - أسماء الله :

أثبت الماتريدية جميع أسماء الله الحسنى ، إذ لا يستلزم اثباتها التشبيه ، فقال الماتريدي : " الأصل عندنا أن لله أسماء ذاتية يسمي بها نحو قوله : الرحمن . ثم الدليل على ما قلنا مجيء الرسل والكتب السماوية بها ، ولو كان في التسمية بما جاءت به الرسل تشبيه ، لكانوا سبب نقص التوحيد " (٤٣).

وأسماء الله عند الماتريدية . كسائر أهل السنة . توقيفية ، فلا يجوز تسمية الله تعالى إلا بما ورد في الشرع ، فلا يجوز إطلاق اسم الجسم على الله ، إذ لا دليل سمعي يبيح ذلك ، فلفظ الجسم ليس من أسمائه تعالى ، وكذلك لا دليل عقلي يسمح بإطلاق اسم الجسم عليه سبحانه ، لأن الجسم اسم لدى الأبعاد الثلاثة ، وما يحتمل التجزئة والتبعض واللون والطعم ونحو ذلك (٤٤).

وقال الماتريدي كذلك : " لا يجوز أن يقال لله تعالى يا مبارك ... لأنه لا يعرف في أسمائه هذا بالنقل وعلينا أن نسكت عن تسميته بما لم يسم نفسه " (٤٥).

وقال أبو المعين النسفي : " إن معنى الاسم لو كان ثابتا من غير إحالة ، لامتنعنا عن إطلاق الاسم بدون الشرع الوارد به ، لأننا ننتهي في أسماء الله تعالى إلى ما أنهانا إليه الشرع ، ولهذا لا نسميه طبيبا ، وإن كان عالما بالأدواء والعلل والأدوية ، ولا فقيها وإن كان عالما بالأحكام ومعانيها ... " (٤٦).

وقال أبو البركات عبد الله النسفي (ت. سنة ٧١٠ هـ) في بيان الإلحاد في أسمائه تعالى : " فيسمونه بغير الأسماء الحسنى ، وذلك أن يسموه بما لا يجوز عليه ،

(٤٣) السابق ، ص ٩٣

(٤٤) السابق ، ص ٣٨ وما بعدها

(٤٥) التأويلات ، ل ٥٦٢ الظاهرية ، نقلا عن الحربى : الماتريدية ، ص ٢٢٠

(٤٦) التمهيد ، ص ١٠ ، تبصرة الأدلة ، ل ٨٤ ، نقلا عن السابق ، ص ٢٢١



نحو أن يقولوا : يا سخي ، يا رفيق ، لأنه لم يسم نفسه بذلك ، ومن الإلحاد تسميته بالجسم ، والجوهر ، والعقل ، والعلة<sup>(٤٧)</sup>.

ومن الواضح أن الماتريدية هنا يخالفون فلاسفة الإسلام في مسألة أسماء الله ، ويتفقون مع الأشاعرة الأوائل دون المتأخرين منهم .

ومن المسائل المتعلقة بموضوع الأسماء الإلهية عند الماتريدية ، مسألة الاسم والمسمى ، فقد ذهبوا إلى القول بأن الاسم هو المسمى ، واحتجوا بقوله تعالى ﴿ تَبَارَكَ اسْمُ رَبِّكَ ﴾ (الرحمن/ ٢٨) ، وقوله ﴿ سُبْحَ اسْمِ رَبِّكَ ﴾ (الأعلى/ ١) ، وذهبوا إلى أن الله هو الخالق وما سواه مخلوق ، فلو كانت أسماؤه غيره لكانت مخلوقة ، وللزم أن لا يكون له اسم في الأزل .

قال البزدوى : " إن الدليل يضطرنا وكل عاقل إلى القول بأن الاسم نفس المسمى ، فإن الناس أمروا بأن يعبدوا الله تعالى ، ويوحدوا الله تعالى ، ويعظموه ويكبروه ويهللوه ، ولو أن الاسم غير المسمى لكان هذا خطأ<sup>(٤٨)</sup> .

وقال أبو المعين النسي : " اعلم بأن الاسم والمسمى واحد ... والله تعالى بجميع أسمائه واحد ، ودليلنا قول الله ﷻ ﴿ فاعبد الله مخلصا له الدين ﴾ (الزمر/ ٢) وقوله تعالى ﴿ وما أمروا إلا ليعبدوا الها واحدا ﴾ (التوبة/ ٣١) . الله أمرنا بأن نوحده الله تعالى ، فلو كان اسم الله غير الله لكان حصول التوحيد للاسم لا لله تعالى<sup>(٤٩)</sup> .

وقد صرح علماء السلف والأئمة كالإمام محمد بن جرير الطبري والإمام أحمد بن حنبل ، بأن القول : أو الخوض في هذه المسألة ، والزعم بأن الاسم هو المسمى ، إنما هو بدعة حادثة<sup>(٥٠)</sup> .

---

(٤٧) مدارك التنزيل : ١ / ٥٩١ ، نقلا عن الشمس الأفغانى : عداء الماتريدية :

٤٠٦/٢

(٤٨) أصول الدين ، ص ٨٨ - ٩٠ ، نقلا عن الحربى : الماتريدية ، ص ٢٢٩ -

٢٣٠ .

(٤٩) بحر الكلام ، ص ٣٧ ، التبصرة ، ل ١٩٨ ، نقلا عن السابق ، ص ٢٣٠

(٥٠) الحربى : الماتريدية ، ص ٢٣١ وما بعدها

ولكن هل الأسماء الإلهية تدل على معانى حقيقية ؟ ذهب الماتريدية إلى أن بعض أسماء الله الحسنى تدل على معانى حقيقية ، وبعضها مجازات . وتفصيل ذلك ينقلنا إلى الكلام على الصفات الإلهية .

### ب - صفات الله :

وكما نبذ الماتريدى التجسيم والتشبيه ، نبذ أيضا التعطيل ، ونفى عن نفسه وأتباعه الاتهام بأنهم من المعطلة ، والحق أن الماتريدية من جملة الصفاتية ، إذ يؤكد مؤسس الماتريدية على ضرورة اثبات الصفات الإلهية ، ويقول : " وكل مثبت (لها) معناه فى التحقيق نفى التعطيل " (٥١).

ولكن هل أثبت الماتريدية جميع الصفات الخبرية ؟ يقول أحمد الحربى : " وأما الصفات الثبوتية عند الماتريدية فهى ثمان صفات ، وهى : القدرة ، والعلم ، والارادة ، والسمع ، والبصر ، والكلام ، والتكوين " (٥٢). ويقول الشمس الأفغانى : " إنهم حصروا جميع الصفات فى إحدى وعشرين صفة لا غير " (٥٣).

وهذا الخلاف بين الباحثين فى عدد الصفات التى أثبتها الماتريدية لله تعالى ، مرده إلى اختلاف علماء الماتريدية فيما بينهم فى عدد الصفات الثبوتية ، فنجد الماتريدى فى معرض حديثه عن الصفات يصف الله تعالى بأنه كريم جواد ، وقائمة الصفات الثمانية التى ذكرها الحربى تخلص من صفتى الكرم والجود . وحصرت الصفات الإلهية فى ثمان صفات كان مذهب معظم متأخرى الماتريدية ، ولم يكن موضع اجماع المتأخرين منهم ، كما يستفاد هذا من نص لأحد متأخرى الماتريدية . وهو كمال الدين البياضى (ت ١٠٩٨ هـ) حيث قال : " وعند جلة الخلف لا يزيد على الصفات الثمانية ، والصفات الأخرى راجعة إليها " (٥٤).

(٥١) الماتريدى : التوحيد ، ص ٤٢

(٥٢) أحمد الحربى : الماتريدية ، ص ٢٣٩

(٥٣) الشمس الأفغانى : عدا الماتريدية : ٢ / ٤٣٠

(٥٤) اشارات المرام ، ص ١٨٨ . نقلا عن السابق نفس الصفحة ومن الطريف أن يعطى صاحب العدا بقوله . " الثمانية " خطأ والصواب " الثمانى " ، ولو اطلع على أحد كتب النحو المدرسية لعرف أن الخطأ هو فى تحطنته لما هو صواب !

ولكن كيف يستدل الماتريدي على الصفات الإلهية ؟ إنهم يثبتونها بالأدلة العقلية والعقلية ، فيقول الماتريدي : " الوصف لله بأنه قادر على كريمة جواد ، والتسمية بها حق من السمع والعقل جميعا " . فأما السمع فيقتضى أن يسمى الله بما سمي به نفسه ، وأن يوصف بما وصف به نفسه ، على ما جاء به القرآن وسائر كتب الله ، وما ذكره الرسل .

وأما العقل فهو أيضا يوجب ذلك ، لأن الفعل الإلهي فعل اختياري ، إذ لا يكون فعل الله بالطبع ، لأن ما كان وقوع الشيء بالطبع ، فهو تحت قهر آخر ، وما هكذا تكون الأمور الإلهية ، فخلق العالم بأسره إنما كان باختياره تعالى ، فإذا ثبت الاختيار . ثبتت له القدرة على الخلق ، والارادة لكون العالم على ما هو عليه ، لأن من لا قدرة له ، يخرج الذي يكون منه مضطربا فاسدا ، وأفعال الله متسقة لا اضطراب فيها ولا فساد ، وتواصل الفعل الإلهي ، وتتابعه محكما متقنا هو الدليل على أن فاعله كان على علم ، أي يجب أن نصفه تعالى بأنه عالم ، يعلم كيفية كل شيء ، وحاجته ، وما به القوام والمعاش<sup>(٥٥)</sup> .

وهكذا يبين الماتريدي أن النقل يؤيد العقل في مسألة الصفات ، ثم يعول على النظر العقلي ، فيستنبط صفات القدرة والارادة والعلم ، " وعلى ذلك السمع والبصر والكرم والجود ، إنه موصوف بها في الأزل " <sup>(٥٦)</sup> .

### صلة الذات بالصفات

أثار المتكلمون مشكلة البحث في الصلة بين الذات الإلهية وصفاتها ، فأنكر المعتزلة القول بأن الصفات هي غير الذات ، لأن ذلك يفضي إلى القول بتعدد القدماء ، وهو مخالف للتوحيد ، ومشابه لعقيدة النصاري في الأقانيم الثلاثة ، فذهب المعتزلة إلى أن الصفات هي هي ، أي أن الصفات الإلهية الثلاث التي أثبتوها وهي العلم والقدرة والحياة ، إنما هي عين الذات الإلهية ، وليست زائدة عليها أو مغايرة لها ، فالزمهم خصومهم القول بالنتيجة المنطقية لموقفهم . وهي الاقرار بأن القدرة هي الحياة وهي العلم ، وهذا باطل .

(٥٥) الماتريدي : التوحيد ، ص ٤٤ - ٤٥ ، ص ٦٢ - ٦٣

(٥٦) الماتريدي : التوحيد ، ص ٤٧



وجاء الأشاعرة ، وعالجوا المشكلة ، فلم يذهبوا إلى أن الصفات مغايرة للذات ، خشية الوقوع فيما حذر منه المعتزلة وهو الشرك ، كما لم يوافقوا المعتزلة في القول بأن الصفات هي عين الذات حتى لا تلزمهم النتيجة المنطقية التي لزمتم المعتزلة ، فأثروا رفض الموقفين جميعا ، وأعلنوا أن الصفات لا هي هو ولا هي غيره ، فأخذ عليهم خصومهم رفع النقيضين .

وهكذا تتضح لنا حكمة السلف الذين امتنعوا عن الخوض في هذه المشكلة العقيمة . يقول ابن تيمية " فامتنع السلف والأئمة أن يطلقوا على صفات الله . كلامه وعلمه ونحو ذلك . أنه غير له أو أنه ليس غيره " ،

وبين ابن تيمية أن المشكلة مصطنعة ، ويستدل على ذلك بتحليل اللغوى ، فلفظة " ذات " تستلزم الاضافة ، كقوله تعالى ﴿ عليهم بطات الصدور ﴾ ( آل عمران / ١١٩ ) ، إلا أن المتكلمين قطعوا اللفظ عن الاضافة فقالوا : الذات ، وهذا خطأ<sup>(٥٧)</sup> .

آثر الماتريدي موقف السلف ، فامتنع عن الخوض في هذه المشكلة ، واكتفى بالتأكيد على استحالة وجود ذات منفكة عن الصفات ، وأن أسماء الله أعيان ، " لأن قولنا عليهم غير قولنا قدير " ، فأبطل قول المعتزلة وأنكر قول الظاهرية<sup>(٥٨)</sup> الذين جعلوا من أسماء الله مجرد أسماء أعلام ، فأثبت أن أسماء الله ترجع إلى الاشتقاق من الصفات ، ولولا ذلك لصارت التسمية على غير تحقيق المعنى المفهوم<sup>(٥٩)</sup> .

أما متأخرو الماتريدية فقد خالفوا شيخهم ، ووافقوا الأشاعرة وذهبوا إلى القول بأن صفات الله لا هي هو ولا غيره ، إذ لو كانت الصفات عين الذات لكانت ذاتا ، ولو كانت غيرا لزم تعدد القدماء ، لأن الغيرين هما اللذان يجوز انفكاك أحدهما عن الآخر ، قال الأوشى نظما :

" صفات الله ليست عين ذات  
ولا غيرا سواه ذا انفصال "

(٥٧) ابن تيمية : الصفدية : ١٠٧/١ - ١٠٩

(٥٨) سيتبين ذلك عند عرضنا لمذهب ابن حزم الظاهري .

(٥٩) الماتريدي : التوحيد ن ص ٦٥-٦٦



وقال ملا على القارى شرحا لهذا البيت : " أطلق الناظم صفات الله ، فشملت صفات الذات وصفات الأفعال ، فهي ليست عين الذات ولا غيرها... لو كانت عينا لكانت ذاتا ولو كانت غيرا لزم التركيب ، وهو من المحالات<sup>(١٠)</sup> .  
صفات الذات وصفات الفعل :

يفرق المعتزلة ومن تابعهم كالزيدية<sup>(١١)</sup> بين صفات الذات وصفات الفعل ، فأما صفات الأفعال كالارادة والخلق والرزق فهي التى يجوز أن يوصف الله بها وبأضدادها ، لأنها تختلف باختلاف الأحوال والأشخاص ، فنقول يريد الله كذا ولا يريد ما هو ضده ، ونقول يرزق تارة ولا يرزق تارة أخرى ، أو يخلق ولا يخلق ، أو يسمع دعاء فلان ولا يسمع دعاء فلان ، أو يرحم ولا يرحم وهكذا ، وأما صفات الذات<sup>(١٢)</sup> فهي ليست كذلك ، وإنما هي ثابتة ، لا تحتمل اختلاف الأحوال أو الأشخاص .

وعرض الماتريدى لهذه التفرقة لدى أحد كبار علماء المعتزلة المعاصرين له ، وهو عبد الله ابن أحمد الكعبي (ت. سنة ٣١٩ هـ) الذى يبين مكانته عند معتزلة أهل زمانه فيقول عنه " هو عندهم إمام أهل الأرض " ، ويحكى الماتريدى عن إمام المعتزلة فى عصره الكعبي قوله " ما احتمل اختلاف الحال والشخص فهو صفة الفعل ، نحو القول : يرزق فلانا ، ويرحم فى حال ولا يرحم فى حال ، وكذلك الكلام ، ومثله فى الأشخاص ، ومثله فى القدرة والعلم والحياة لا يحتمل ، فهو صفة الذات . وقال : كل ما يقع عليه القدرة فهو صفة الفعل ، نحو الرحمة والكلام ، وما لا يقع فهو صفة الذات ، نحو أن لا يقال : أيقدر أن يعلم أو لا؟ " .

ويذكر الماتريدى أن الكعبي قد بين لماذا لا يجوز وصف الله بصفات الذات وبأضدادها كما هو الشأن فى صفات الأفعال ؟ فقال " لأنه يرجع إلى ذاته ، وذاته غير مختلف ... وإذا كان ذاته غير مختلف ، لم يجز الاختلاف ما بقيت نفسه " <sup>(١٣)</sup> .

---

(١٠) ضوء المعالى ، ص ٢٤-٢٦ ، نثر اللآلى ، ص ٢٥-٢٧ نقلا عن الحربى ، ص ٢٣٥-٢٣٦

(١١) راجع هذه التفرقة لدى الإمام الزيدى أحمد بن سليمان ، فى كتابنا عنه ، ص ٦٥

(١٢) وهى عند المعتزلة : القدرة والعلم والحياة .

(١٣) التوحيد ، ص ٤٩-٥٠

وصفة الفعل عند المعتزلة محدثة بخلاف صفة الذات ، فالارادة محدثة<sup>(٦٣)</sup> ، وكذلك الكلام ، من أجل ذلك كان موقفهم الشهير من خلق القرآن . ويرفض الماتريدي تفرقة المعتزلة بين صفات الذات وصفات الأفعال فصفات الله تعالى جميعا أزلية.

يقول " الأصل أن الله تعالى إذا أطلق الوصف له ، وصف بما يوصف من الفعل والعلم ونحوه ، يلزم الوصف به في الأزل<sup>(٦٤)</sup> ، وأنه " لا يجوز أن يوصف الله بحادث ، ولو جاز ذلك لجاز الوصف بمصلح ومفسد ، وخير وشرير ، وذلك باطل " . ويتساءل الماتريدي : كيف يجعل الكعبي الخلق صفة لله ؟ والخلق فيه فساد وقبح وعجز وأنجاس وخبائث ، فكيف يوصف بها الله ؟ " تعالى الله عن الوصف بخلقه ، فثبت أن صفته التي هي الفعل هي صفة ذاته ، وكذلك يقال : الله خالق رحمن رحيم ، فإنما سمي به ذاته ، فمثله صفة الفعل . أي الفعل . وتوصف به ذاته<sup>(٦٥)</sup> .

ويضيف الماتريدي قائلا " والأصل في ذلك أن الوصف بالكلام والعلم والفعل ، الحمد عليه ، إنما هو وصف بالبراءة من الآفات والتعالى عن العيوب ، وهو كذلك في الأزل .. والقول بيا من ليس برحمن ولا رحيم ولا خالق قول ذم<sup>(٦٦)</sup> . ولم ينتبه الماتريدي في معارضته للمعتزلة أنه في انكاره التفرقة بين صفات الذات وصفات الفعل ، إنما خالف بذلك مذهب السلف ، فرجع أصحابه إلى الاقرار بصفات الفعل ، ولكنهم ردوها جميعا إلى صفة واحدة ، وهي التكوين ، والتي فسروها باخراج المعدوم من العدم إلى الوجود<sup>(٦٧)</sup> .

---

(٦٣) التوحيد ، ص ٨٨ ، وكذلك عند الإمام الزيدى أحمد بن سليمان . راجع كتابنا

عنه ، ص ٦٤-٦٥

(٦٤) التوحيد ، ص ٤٧

(٦٥) السابق ، ص ٥١-٥٢

(٦٦) السابق ، ص ٥٥

(٦٧) أحمد الحربي: الماتريديّة، ص ٢٩٣ وما بعدها، الشمس الأفغانى: عداة:

## المطلب الخامس

### كلام الله

أثبت<sup>(\*)</sup> أبو منصور الماتريدي لله صفة الكلام فقال : " الأصل أن الله **كَلَّمَ** قد ثبت وصفه بالكلام بحجة السمع والعقل " وهكذا يثبت الماتريدي صفة الكلام لله بأدلة نقلية وعقلية .

فأما الأدلة السمعية أو النقلية ، فهي قوله تعالى ﴿ **وَكَلَّمَ اللَّهُ مُوسَى** تَكْلِيمًا ﴾ (النساء/ ١٦٤) ، فدل هذا على أنه تعالى متكلم في الحقيقة ، وإن اختلفت الآراء في مائية كلامه ، ويسوق الماتريدي دليلا نقليا آخر ، وهو أن الله تعالى لم ينكر على الذين قالوا ﴿ **لَوْلا يَكْلُمُنَا اللَّهُ** ﴾ (البقرة/ ١١٨) ، إلا بوصف التكبر والجهل بمنزلة أنفسهم ، وكذلك قوله ﴿ **وَقَدْ كَانَ فَرِيقٌ مِنْهُمْ يَسْمَعُونَ كَلَامَ اللَّهِ** ﴾ (البقرة/ ٢٥) .

وأما دلالة العقل على وصفه تعالى بالكلام ، فهي أن كل عالم قادر لا يتكلم فعن آفة ، يكون من عجز أو منع ، والله عنه متعال . هكذا يثبت الماتريدي أنه تعالى

---

(\*) من أمثلة التجنى والافتراء ومجانية الأمانة العلمية ما يقوله مؤلف العدااء: "الماتريدية تظاهروا باثبات صفة الكلام لله تعالى ، ولكنهم في الحقيقة عطلوها ، وأنهم جهمية معطلة خالصة ، وارتكبوا العجب العجيب في هذا الباب من إلحاد وتعطيل واضحين فاضحين " !! (الشمس الأفغاني : عدااء الماتريدية: ٢/ ٤٣٢) أما أحمد الحربي فقد كان - كعادته - أكثر انصافا والتزاما بالأمانة العلمية ، فاستهل حديثه في مسأله كلام الله بقوله : " تعد صفة الكلام من الصفات الثمان التي تثبتها الماتريدية ، وقد استدلوا على ثبوتها بالسمع والعقل والإجماع " ثم يورد نصوصا متعددة مطولة في هذا الصدد للماتريدي والماتريدية من أمثال البزدوى ، وأبي المعين النسفي وابن الهمام (الماتريدية ، ص ٢٥٦ وما بعدها )



متكلم ، وهو يعترف بأنه يقيس الغائب على الشاهد ، ففي الشاهد أن الذى لا يتكلم إنما يكون بسبب آفة البكم ، والله منزّه عن ذلك ، كما أن الكلام صفة يحمدها فى الشاهد ، وبه ينفصل البشر من سائر الحيوان .

ولكن سرعان ما يعود الماتريدى إلى منهج التنزيه ، والتمييز بين عالم الغيب وعالم الشهادة ، فينفى التشابه بين كلام الله وكلام المخلوقين ، استنادا إلى قوله تعالى ﴿ ليس كمثله شيء ﴾ (الشورى/ ١١) ، وأيد التباين بما أخبر به تعالى من أن الخلق لو اجتمع لا يأتون بمثل كلام الله<sup>(٦٨)</sup> ، فانتفى الشبه ، وثبت لكلامه تعالى الخلافية لكلام الخلق جميعا ، وفى ثبوت الخلافية من جميع الوجوه نفى الحديث<sup>(٦٩)</sup> ، أى نفى حدوث كلام الله وخلق الله على ما يذهب المعتزلة والجهمية .

ثم يقترب الماتريدى من معاصره أبى الحسن الأشعرى ، ويتعد الرجلان معا عن مذهب علماء السلف من أمثال أحمد بن حنبل وابن تيمية ممن لا يفرقون فى كلام الله بين المعنى واللفظ فكلاهما كلامه تعالى وهو غير مخلوق ، أما الماتريدى فإنه يفرق فى كلام الله بين أمرين : فمن ناحية هناك المعنى القديم الذى هو صفة من صفات الذات الإلهية ، وهو مخالف لكلام البشر الحادث ، ومن ناحية أخرى هناك الألفاظ والحروف والأصوات الدالة على كلام الله ، وهى مخلوقة حادثّة ، ولعل الأشاعرة والماتريدية يحاولون بهذه التفرقة التوفيق بين المعتزلة الذين أثبتوا خلق القرآن وبين الحنابلة الذين أنكروا خلقه .

يطرح الماتريدى هذا السؤال : هل أسمع الله كلامه موسى حيث قال ﴿ وكلم الله موسى تكليما ﴾ (النساء/ ١٦٤) ؟ ثم يجيب بقوله " أسمع بلسان موسى ، وبحروف خلقها ، وصوت أنشأه ، فهو أسمع ما ليس بمخلوق "<sup>(٧٠)</sup> .

وترجع هذه التفرقة إلى مشكلة معروفة فى تاريخ علم المنطق ، تتعلق بصلة الفكر باللغة ، فيذكر ديوجانس اللائرسى أن الرواقيين قسموا الجدل (المنطق) إلى قسمين : أحدهما يتعلق بالمدلول Thing Signified أو بما أسموه اللكتون ، أى المعنى ، والآخر يتعلق باللفظ الدال Thing Signifies وهو ما نعبّر

(٦٨) راجع سورة الإسراء ، آية ٨٨

(٦٩) الماتريدى : التوحيد ، ص ٥٧ - ٥٨

(٧٠) السابق ، ص ٥٩



به عن المعنى<sup>(٧١)</sup>، وانتقلت هذه التفرقة المنطقية إلى علماء أصول الفقه<sup>(٧٢)</sup>، وبعض المتكلمين الأوائل، مثل عبد الله بن كلاب<sup>(٧٣)</sup> (ت. سنة ٢٤٠ هـ)، ومن الثابت تأثير ابن كلاب في أبي الحسن الأشعري، فأقر الأشاعرة بالتفرقة بين الكلام النفسى والكلام الخارجى، كما رأينا لدى الباقلانى، وكذلك أخذ بهذه التفرقة الثنائية بعض فلاسفة الإسلام كالفاربى فى كتابه احصاء العلوم، واخوان الصفا فى الرسالة العاشرة من رسائلهم، وابن سينا فى كتابه الشفاء (المدخل)<sup>(٧٤)</sup>، وابن رشد فى كتابه مناهج الأدلة<sup>(٧٥)</sup>.

---

(٧١) Kneale : The development of logic , pp. 139 - 140

(٧٢) راجع شرح قطب الدين الرازى (ت. سنة ٧٦٦ هـ) على الرسالة الشمسية. القاهرة، المطبعة الأميرية، ١٩٠٥ : ١ / ١٧٦ - ١٧٧، وكذلك حسن العطار: حاشية على شرح التهذيب للخببى . القاهرة، المطبعة الأهرية، ١٣١٨ هـ، ص ٥٥

(٧٣) راجع الأشعري : مقالات الإسلاميين : ٢ / ٥٨٤

(٧٤) تتبعنا تأثير الرواقية لدى الإسلاميين فى هذه المسألة وغيرها فى رسالتنا للماجستير : الأصول الرواقية فى الفلسفة الإسلامية . كلية الآداب جامعة الاسكندرية ، ١٩٦٩

(٧٥) راجع مناهج الأدلة ، ص ١٦٢ - ١٦٣

## المطلب السادس

### تأويل الصفات الخبرية

المراد بالصفات الخبرية ما كان الدليل عليها مجرد الخبر أو النقل ، وليس في وسع العقل اثباتها ، فما موقف الماتريدي من الآيات القرآنية التي ورد فيها وصف الله تعالى بالمجىء والأتيان والاستواء على العرش والعلو وما شابه ذلك ؟ يبدأ الماتريدي باستبعاد ظنون المشبهة أن في هذه الآيات " تحقيق وصف الله تعالى بما يستحق كثير من الخلق الوصف به على التشابه في الحقيقة".

ثم يبين أن هذه الآيات تحتل أمرين ، والأمران مقبولان لدى الماتريدي على الرغم من أنهما يمثلان موقفين مختلفين تمام الاختلاف ، وسوف نلاحظ أن الموقف الأول هو الموقف السلفي الخالص : موقف الصفاتية البلاكية ، الذين يثبتون جميع الصفات الخبرية ، ويمتنعون عن الكلام في الكيفية ، اتباعا للكتاب والسنة واجماع الصحابة والتابعين وأتباعهم ، وتجنبنا للوقوع في التشبيه والتجسيم . وأما الموقف الآخر فهو موقف أهل التأويل من المعتزلة ومن تبعهم كالزيدية ، أو من تأثر بهم كمتأخري الأشعرية . ومن العجيب أن الماتريدي يجمع بين المنهجين المتباينين ، أو يتأرجح بينهما ، وإن كان موقفه المضطرب هذا أميل إلى منهج المتأولة ، فيذكر الماتريدي أن الآيات المشار إليها ، تحتل وجهين :

" أحدهما : أن نصفه بالذي جاء به التنزيل على ما جاء ، ونعلم أنه لا يشبه على ما ذكر من الفعل بغيره ، لأنك بالجملة تعتقد أن الله ليس كمثله شيء ، وأنه لا يجوز أن يكون له مثلاً في شيء ... وذلك مدفوع بالعقل والسمع جميعاً" (٧٦) ، "ولزم الإقرار بما جاء من عنده (تعالى) من غير طلب الكيفية له والتفسير ، فالسبيل فيه الإيمان بالتنزيل ، والكف عن التفسير" (٧٧).

---

(٧٦) تأويلات أهل السنة ، ص ٨٢ - ٨٣

(٧٧) السابق ، ص ٤٢٦

"والثانى : أن يمكن فيه (أى التنزيل) معان ، يخرج الكلام مخرج الاختصار والاكتفاء بمواضع افهام فى تلك المواضع على تمام البيان " . هكذا كان الماتريدى يدرك مخاطر فتح باب تأويل الصفات بلا قيود أو شروط ، إذ أن طريق التأويل وعمر ، من أوغل فيه ربما ضل كما ضلت الباطنية بغلوهم فى نفى الصفات ، فانتهى بهم الاسراف فى التأويل إلى مطلق التعطيل ، وخشى الماتريدى من هذا المسلك الوعر ، فأثر الوسطية فى منهجه ، فلم يغلق باب التأويل ، ولم يفتحه على مصراعيه ، وإنما فتح الباب بحذر ، واشترط لمن اتخذ التأويل سبيلا أن يلتزم بالاختصار ، ويتحاشى الخوض فى أعماقه ، لكى لا يفرق كما غرقت الفرق الهالكة .

المجىء واللاتيان :

ومن الآيات التى يقوم الماتريدى بتأويلها قوله تعالى ﴿ وجاء ربك والملك صفا صفا ﴾ (الفجر/ ٢٢) . يقول الماتريدى : " أى بالملك ، وذلك كقوله ﴿ اذهب أنت وربك فقاتلا ﴾ (المائدة/ ٢٤) ، إذ معلوم أنه يقاتل بربه ، ففهم منه ذلك " (٣٨) . وكذلك قوله تعالى ﴿ هل ينظرون إلا أن يأتيهم الله فى غمام والملائكة ﴾ (البقرة/ ٢١٠) . وقد قيل فى تأويل هذه الآية وجوه :

- ١ - قيل : أن يأتيهم الله بأمره ، وهو قول الحسن (١) .
- ٢ - وقيل : يأتيهم الله ، أى أمر الله ، وهو كقوله ﴿ أو يأتيهم أمر ربك ﴾ (النحل/ ٣٣) .
- ٣ - وقيل : فى ظل ، اللفظ " فى " بمعنى " الباء " ، وكأنه قال : يأتيهم الله بظل من الغمام ، وذلك جائز : استعمال " فى " مكان " الباء " ، لأنهما جميعا من حروف الخفض ، والعرب تفعل ذلك ولا تآبى .

والأصل فى هذا ونحوه ، أن اضافة هذه الأشياء (المجىء واللاتيان ونحو ذلك) إلى الله ﷻ لا توجب حقيقة وجود تلك الأشياء منه على ما يوجد من الأجسام ، نحو ما يقال : " جاءنى أمر فظيع " ، ﴿ جاء الحق وزهق الباطل ﴾ (الإسراء/ ٨١) ، " وجاء فلان بأمر كذا " ، فذكر المجىء واللاتيان لا على تحقيق وجود ذلك منه ، فعلى ذلك يخرج ما أضاف الله ﷻ إلى نفسه من المجىء واللاتيان والاستواء منه على تحقيق ما يكون من الأجسام . وفى الشاهد أو ملوك الأرض

(٧٨) السابق ، ص ٨٣

(٩) يريد الحسن البصرى فى الغالب

يضيفون إلى أنفسهم ما عمل بامرهم من غير أن يتولوها بأنفسهم ، وكذلك أضاف الله أمر القيامة إلى نفسه لفضل ذلك الأمر .

ومن ناحية أخرى يقول الماتريدي : " إن الاتيان والانتقال والزوال في الشاهد ، إنما يكون لختين :

إما لحاجة بدت فيحتاج إلى الانتقال من حال إلى حال ، والزوال من مكان إلى مكان ليقضيها .

أو لسامة ووحشة تأخذه ، فينتقل من مكان إلى مكان ، لينفى عن نفسه تلك<sup>(٧٩)</sup> .

### المكان والعلو والاستواء على العرش :

يشير الماتريدي إلى أن أهل الاسلام قد اختلفوا في القول بالمكان على ثلاثة مذاهب :

١ - فمنهم من زعم أنه تعالى يوصف بأنه على العرش مستو ، والعرش عندهم السرير المحمول بالملائكة ، المحفوف بهم ، واحتجوا للقول به بقوله تعالى ﴿ ويحمل عرش ربك فوقهم يومئذ ثمانية ﴾ (الحاقة/١٧) وقوله ﴿ وترى الملائكة حافين من حول العرش ﴾ (الزمر/٧٥) ، وقوله ﴿ الذين يحملون العرش ومن حوله ﴾ (غافر/٧) ، وقوله ﴿ الرحمن على العرش استوى ﴾ (طه/٥) ، كما استدلوا على صحة مذهبهم برفع الناس أيديهم بالدعوات إلى السماء . ولئن لم يخبرنا الماتريدي بأصحاب هذا المذهب ، فإنه من المعلوم أن أصحابه هم السلف والأئمة الأربعة وبخاصة أحمد بن حنبل ، وابن خزيمة . كما رأينا . وعلماء السلف المتأخرين من أمثال ابن تيمية وتلميذه ابن القيم ، ومن اتبع سبيل السلف من الأشاعرة كالباقلاني كما أسلفنا .

٢ - ومنهم من يقول هو بكل مكان ، واحتج بقوله تعالى ﴿ ما يكون من بخود ثلاثة إلا هو رابعهم ﴾ (المجادلة/٧) ، قوله ﴿ ونحن أقرب إليه من حسب الوريد ﴾ (ق/١٦) ، وقوله ﴿ ونحن أقرب إليه منكم ولكن لا تبصرون ﴾

---

<sup>(٧٩)</sup> السابق ، ص ٤٣٥ - ٤٣٦ . وانظر تأويلات الماتريدية من أمثال الحكيم

السمر قندي وأبي المعين النسفي لصفتي الإتيان والمجيء : أحمد الحربي :

الساتريدية ، ص ٣٣٥ - ٣٣٧



(الواقعة/٨٥) ، وقوله ﴿ وهو الذى فى السماء إله وفى الأرض إله ﴾ (الزخرف/٨٤) .

وهذا هو مذهب بعض رجال المعتزلة من أمثال الكعبى المار ذكره ، على ما يبين الماتريدى .

٣ - ومنهم من قال بنفى الوصف بالمكان ، وكذلك بالأمكنة كلها إلا على مجاز اللغة . ومن الواضح أن هذا هو رأى جمهور المعتزلة ، وسيتبين لنا أن الماتريدى قد وافقهم عليه ، وسلك سبيلهم .

وبعد أن استعرض الماتريدى هذه الاتجاهات الثلاثة أخذ يدحض المذهب الأول ، وإن لم يعترف صراحة بأنه فى هذه المسألة قد انشق عن مذهب السلف وخالف أهل السنة والجماعة الذين حرص على تأكيد انتمائه إليهم ، فذهب إلى أن إثبات المكان لله والاستواء على العرش يتعارض مع الوصف له بالعلو والرفعة والتعظيم والجلال ، ويتعارض مع قوله تعالى ﴿ له ملك السموات والأرض ﴾ (الفرقان/٢) ، وقوله ﴿ رب السموات والأرض ﴾ (الصافات/٥) .

وقال الماتريدى : " إن الله سبحانه كان ولا مكان ، وجائز ارتفاع الأمكنة وبقاؤه على ما كان ، فهو على ما كان ، وكان على ما عليه الآن . جل عن التغير والزوال والاستحالة والبطلان ، إذ ذلك أمارات الحدث التى بها عرف حدث العالم ، ودلالة احتمال الفناء " .

والقول بالكون على العرش يعنى . فى نظر الماتريدى . أنه تعالى محدود بالعرش ، محاط به ، ولو جاز الوصف له بما يحيط به من الأمكنة ، لجاز أن يوصف بأنه يحاط به من الأوقات ، فيصير متناهيا بذاته ، والله يتعالى عن ذلك .

كما أنه ليس فى الارتفاع إلى ما يعلو من المكان للجلوس شرف ، ولا علو ، ولا وصف بالعظمة والكبرياء ، كمن يعلو السطوح أو الجبال إنه يستحق الرفعة على من دونه .

وإن ظن من يظن أن رفع الأبصار إلى السماء ، لأن الله من ذلك الوجه ، أى أنه فى السماء ، إنما هو كظن من يزعم أنه إلى جهة أسفل الأرض ، بما يضع عليها وجهه متوجها فى الصلاة ونحوها ، وكظن من يزعم أنه فى شرق الأرض وغربها بما يتوجه إلى ذلك فى الصلاة ، أو نحو مكة لخروجه إلى الحج . وفى المشاعر بالسعى فيها ضالة ، أو ناحية العدو ، جل الله عن ذلك .

وكما رفض الماتريدى موقف مثبتة الجهة أو الفوقية لله سبحانه ، المقربين باستوائه تعالى على العرش ، رفض أيضا موقف القائلين بأنه فى كل مكان بذاته تعالى ، لأن فى ذلك اثبات حاجته إلى المكان على مثل جميع الأجسام التى قامت بالأمكنة ، وفيها تقلبت ، وهذا باطل ، فمن أنشأ الأجسام يتعالى عن الحاجة إلى مكان ، أو الوصف بما عليه العالم .

وأما عن الآيات التى قد يستدل بها على أن الله فى كل مكان مثل ﴿ ما يكون من بخور ثلاثة إلا هو رابعمهم ﴾ (المجادلة/٧) ، فيذهب الماتريدى إلى أن لفظ " النجوى ليس من نوع ما يضاف إلى المكان ولكن يضاف إلى الأسرار<sup>(٩٠)</sup> " بمعنى تعالىه عن أن يخفى عليه شىء ، وبمثل ذلك يؤول الماتريدى الآيات التى يفيد ظاهرها وصفه تعالى بالمكانية أو الفوقية<sup>(٩١)</sup> .

ولئن كانت تأويلات المعتزلة قد استهوت الرجل ، فوافقهم على نفى الجهة والمكان والاستواء على العرش ، إلا أنه فى ختام بحثه تراجع عن تلك الخطوات التى خطاها على درب المعتزلة ، واتبع المنهاج الصحيح لأهل السنة والجماعة ، وذلك فى بحثه فى معنى الاستواء ، إذ ذهب إلى أن هذا اللفظ قيل فيه بأوجه ثلاثة :

أحدها : الاستيلاء ، كما يقال استوى فلان على كورة (أى مدينة) كذا بمعنى استولى عليها . ومن الواضح أن الماتريدى يقصد تأويل المعتزلة<sup>(٩١)</sup> .

والثانى : العلو والارتفاع لقوله ﴿ فإذا استويت أنت ومن معك على الفلك ﴾ (المؤمنون/٢٨) ، ولعل هذا المعنى قد ذهب إليه بعض غلاة المشبهة والمجسمة .

---

<sup>(٩٠)</sup> فى المطبوع : الأفراد ، ويقول المحقق إنها فى الأصل المخطوط : الأسرار (ص ٧١ هـ - ٧) ولكننا لا نوافق المحقق د.خليف على التبديل ، ونرى أن ما ورد فى الأصل هو الصواب .

<sup>(٩١)</sup> التوحيد ، ص ٦٧ - ٧١ وكذلك ص ١٠٥ - ١٠٦ ، تأويلات ، ص ٨٢ ،

٨٤ ، ٤٣٦ ، ٥٩٣

<sup>(٩١)</sup> راجع د.صبحى : فى علم الكلام ، ص ١٣١ - ١٣٢

والثالث : التمام ، لقوله ﴿ ولما بلغ أشده واستوى ﴾ (القصص/ ١٤) .  
وبعد مناقشة هذه التأويلات المختلفة ينتهى الماتريدى إلى القول : " وأما  
الأصل عندنا فى ذلك أن الله تعالى قال ﴿ ليس كمثله شيء ﴾ (الشورى/ ١١) ،  
فنفى عن نفسه شبه الخلق ، وقد بينا أنه فى فعله وصفته متعال عن الأشباه ، فيجب  
القول بالرحمن على العرش استوى على ما جاء به التنزيل ، وثبت ذلك فى العقل ،  
ثم لا نقطع تأويله على شيء لاحتماله غيره مما ذكرنا ، واحتماله أيضا ما لم يبلغنا مما  
يعلم أنه غير محتمل شبه الخلق ، ونؤمن بما أراد الله به ، وكذلك فى كل أمر ثبت  
التنزيل فيه <sup>(٨٢)</sup> . هكذا يتردد الماتريدى . كما قلنا . بين منهجين مختلفين : منهج  
التفويض ومنهج التأويل .  
ثم أثر الماتريدى من بعده منهج التأويل فى صفات العلو والاستواء <sup>(٨٣)</sup> ،  
فتابعوا المعتزلة فى هذه المسألة متابعة تامة .

---

<sup>(٨٢)</sup> التوحيد ، ص ٧٢ - ٧٤

<sup>(٨٣)</sup> عرض أقوالهم بالتفصيل أحمد الحربى فى كتابه الماتريدىة ، ص ٣١٤ -

٣٣٤ ، وعرضها مشوهة الشمس الأفغانى صاحب عدا الماتريدىة : ٤٥٩/٢

وما بعدها

## المطلب السابع

### رؤية الله

يتفق الماتريدي في هذه المسألة تمام الاتفاق مع ما عليه جمهور أهل السنة ، فيعلن أن رؤية الرب ﷻ عنده قول لازم وحق ، ويقدم أدلة نقلية ، وأخرى عقلية يثبت بها صحة مذهبه .

أولا . الأدلة النقلية :

١ - قوله تعالى ﴿ لا تدركه الأبصار وهو يدرك الأبصار ﴾ (الأنعام/١٠٣) ، ومن العجيب أن هذه الآية يستدل بها نفاة الرؤية على اثبات مذهبهم ، أما الماتريدي فيجعلها دليلا الأول على اثبات الرؤية ، فيورد الآية ثم يقول : " ولو كان لا يرى ، لم يكن لنفى الإدراك حكمة ، إذ يدرك غيره بغير رؤية ، فموضع نفى الإدراك . وغيره من الخلق لا يدرك إلا بالرؤية . لا معنى له " .

٢ - قول موسى ﷺ ﴿ رب أرني أنظر إليك ﴾ (الأعراف/١٤٣) ، ولو كان لا يجوز الرؤية لكان ذلك السؤال منه جهل بربه ، ومن يجهله لا يحتمل أن يكون موضعا لرسالته ، أمينا على وحيه . كما أن الله تعالى لم ينه ولا يأسه ، بل قال له ﴿ فإن استقر مكانه فسوف تراني ﴾ (الأعراف/١٤٣) .

٣ - محاجة إبراهيم قومه في النجوم ، وما ذكر بالأفول والغيبة ، ولم يحاجهم بأن لا يحب ربا يرى ، ولكن حاجهم بأن لا يحب ربا يأفل ، إذ هو دليل عدم الدوام .

٤ - قوله تعالى ﴿ وجوه يومئذ ناضرة . إله ربها ناظرة ﴾ (القيامة/٢٢-٢٣) ، فلا تحتمل لفظة " ناظرة " التأويل بمعنى الانتظار ، على ما يذهب المعتزلة ، وذلك لوجوه :

أ . إن الآخرة ليست وقت الانتظار ، إنما هي الدنيا .

ب . قوله ﴿ وجوه يومئذ ناضرة ﴾ يدل على وقوع الثواب ، فلا معنى للانتظار .

ج . قوله ﴿ إله ربها ناظرة ﴾ استعمل فيه حرف " إلى " ، وهو يستعمل في النظر إلى الشيء ، لا في الانتظار .



د . القول بالنظر يخرج مخرج البشارة ، وتعظيم ما نالوا من النعم ، والانتظار ليس منه .

٥ - قوله تعالى ﴿ لِلَّذِينَ أَحْسَنُوا الْمَسْجِدَ وَزِيَادَةَ ﴾ (يونس/٢٦) وجاء في غير خبر ، أن المقصود بالزيادة النظر إلى الله ، وقد يحتمل غير ذلك مما جاء في التفسير ، لكنه لولا أن القول بالرؤية كان أمراً ظاهراً ، لما ورد التفسير المذكور .

٦ - ما جاء عن رسول الله ﷺ من أنه قال " سترون ربكم يوم القيامة كما ترون القمر لا تضامون " <sup>(٨٤)</sup> .

### ثانياً . الأدلة العقلية :

وإلى جانب الأدلة النقلية التي يسوقها الماتريدي لاثبات رؤية الله ﷻ يوم القيامة ، يحاول أن يبرهن على صحة مذهبه بأدلة عقلية ، ولم يعترف بأن " العقل عاجز عن اقامة الدليل على امكان رؤية الله " <sup>(٨٥)</sup> ، بل نستطيع أن نميز لديه دليلين :

١ - لزم القول بالرؤية لتكون للمؤمنين كرامة تبلغ في الجلالة ما أكرموا به ، وهو أن يصير لهم المعبود بالغيب شهوداً ، كما صار المطلوب من الثواب حضوراً .

٢ - الكل يجمع على العلم بالله في الآخرة ، العلم الذي لا يعتريه الوسواس ، وذلك علم العيان لا علم الاستدلال ، أى أن المعرفة الحسية عند الماتريدي هي مصدر اليقين وليس المعرفة العقلية ، فكثرة الآيات أو الأدلة البرهانية لا تحقق علم الحق الذي لا يعتريه الشك ، فالعلم اليقيني بالله تعالى في الآخرة : يوجب الرؤية .

إلا أن هذا الدليل الأخير يثير مشكلة ، وقد لفت الماتريدي نفسه الأنظار إليها ، ولكنه لم يحاول معالجتها ، إذ يقول " وبعد فإن في ذلك العلم (اليقيني بالله) يستوى الكافر والمؤمن ، والبشارة بالرؤية خص بها المؤمن " <sup>(٨٦)</sup> . فإذا كان العلم اليقيني لا يتحقق إلا بالرؤية كما ذهب الماتريدي ، ألا يلزم أن يستوى المؤمن والكافر في الرؤية ؟

<sup>(٨٤)</sup> التوحيد ، ص ٧٧ - ٨٠ ، تأويلات أهل السنة ، ص ١٤٥ - ١٤٦

<sup>(٨٥)</sup> كما يظن د . خليف محقق الكتاب . المقدمة ، ص ٢٤

<sup>(٨٦)</sup> السابق ، ص ٨٠ - ٨١

## الرد على نفاة الرؤية :

أنكر الرؤية المعتزلة ومن تبعهم من الزيدية والشيعة الإمامية بقسميها الاثنا عشرية والاسماعيلية وغيرهم ، واهتم الماتريدي بدحض مزاعم نفاة الرؤية ، وتفنيد دعاويهم ، وابطال حججهم على النحو التالي :

١ - احتجوا على نفى الرؤية بقوله تعالى ﴿ لا تدركه الأبصار ﴾ (الأنعام/١٠٣) ، ويبطل الماتريدي هذه الحجة فالآية تفيد نفى الادراك لا نفى الرؤية ، وليس الادراك والرؤية لفظين مترادفين<sup>(٨٧)</sup> ، فإن الادراك إنما هو الاحاطة بالمحدود أو الوقوف على حدود الشيء والله يتعالى عن وصف الحد ، فهو ليس بذي حدود وجهات ، أما الرؤية فهي غير ذلك ، ولا تعرف حقيقة رؤيته تعالى ، لذلك لزم الوقف في مائيتها<sup>(٨٨)</sup> .

٢ - احتجوا بأن الرؤية لا تتم إلا بشروط ، منها أن يكون المرئى جسما ، وأن يكون في جهة أو مكان ، والله ليس جسما ولا في جهة ، فمن المحال رؤيته . ويبطل الماتريدي هذه الحجة ، لأن أصحابها يقيسون الغائب على الشاهد ، ففي الشاهد لا يعلم غير الجسم والعرض ، والجسم وحده يرى . هذا فيما يختص بأمر الدنيا ، فمن ينفى رؤية الله " فإن الذي يقوله تقدير برؤية الأجسام ، ولم يمتحن بصره بغير الأجسام والأعراض " ، فكيف يحكم باستحالة رؤية ما ليس بجسم ولا عرض؟<sup>(٨٩)</sup>

## رؤية بلا كيف:

" فإن قيل :: كيف يرى ؟ قيل : بلا كيف ، إذ الكيفية تكون لدى صورة ، بل يرى بلا وصف قيام وقعود ، واتكاء وتعلق ، واتصال وانفصال ، ومقابلة ومدابرة ، وقصير وطويل ، ونور وظلمة ، وساكن ومتحرك ، ومماس ومباين ، وخارج وداخل ، ولا معنى يأخذه الوهم ، أو يقدره العقل لتعالیه عن ذلك"<sup>(٩٠)</sup> . هكذا يثبت الماتريدي

<sup>(٨٧)</sup> كذلك ابن تيمية . راجع كتابنا عنه ، ص ٦٣ ، وراجع أيضا هنا موقف ابن

حزم

<sup>(٨٨)</sup> التوحيد ، ص ٨١

<sup>(٨٩)</sup> السابق ، ص ٨٢ - ٨٣

<sup>(٩٠)</sup> السابق ، ص ٨٥

رؤية الله تعالى ، ولكنه لا يثبت الكيفية ، ولم يخرج بذلك عن مذهب أهل السنة الذين وصفوا بأنهم " الصفاتية البلاكفة " أى الذين يثبتون لله الصفات ويمسكون عن الكلام فى الكيفية كما أثبت مالك بن أنس الاستواء على العرش وامتنع عن بيان الكيفية ، وذلك فى رده الشهير عمن سأله كيف استوى الله على العرش ، فقال الإمام مالك : " الاستواء معلوم ، والكيف مجهول ، والإيمان به واجب ، والسؤال عنه (أى عن الكيف) بدعة " ، وقد لاحظ ابن تيمية أن مالك بن أنس لم ينف إلا العلم بكيفية الاستواء ، لا العلم بنفس الاستواء ، وهذا شأن علماء السلف فى جميع ما وصف الله به نفسه<sup>(٩١)</sup>.

إلا أننا نلاحظ فى النص السابق ، أن أبا منصور الماتريدى قد صرح بنفى الصورة عن الله تعالى ، وهذا يتعارض مع حديث صحيح عن رجل هو آخر أهل الجنة دخولا ، وفيه " ... فيأتيهم الله فى الصورة التى يعرفون ، فيقول : أنا ربكم... " <sup>(٩٢)</sup>.

ويأخذ السلفيون على الماتريدية وقوعهم فى التناقض عندما أثبتوا الرؤية ، ونفوا الجهة ، حتى إن المعتزلة صارت تسخر ممن ذهب هذا المذهب ، فيقول قائلهم : " من سلم أن الله ليس فى جهة ، وادعى مع ذلك أنه يرى ، فقد أضحك الناس على عقله " <sup>(٩٣)</sup>.

---

(٩١) د . عبد الفتاح فؤاد : ابن تيمية وموقفه من الفكر الفلسفى ، ص ٣٦

(٩٢) رواد البخارى عن أبى هريرة فى الرقاق ، باب صفة الجنة والنار ، وفى التوحيد ، ورواه - بتغيير طفيف فى الألفاظ - مسلم عن أبى سعيد

الخدري فى حديث الشفاعة الكبرى

(٩٣) ابن تيمية : بيان تلبيس الجهمية . طبع مكة المكرمة ،

١٣٩١هـ - : ٢ / ٨٨ ، القاضى عبد الجبار : شرح الأصول الخمسة ،

ص ٢٤٩ - ٢٥٣ ، أحمد الحربى : الماتريدية ، ص ٢٧٤

## المطلب الثامن

### الحكمة في أفعال الله

من أجل التأكيد على المشيئة الإلهية المطلقة ذهب الأشاعرة إلى أن أفعال الله تعالى لا تعلل ، واقتضى ذلك منهم أمرين : أحدهما انكار أن يكون للفعل الإلهي غرض أو حكمة ، والآخر رد التحسين والتقبيح إلى مجرد الأمر الإلهي . وقد خالفهم الماتريدية في هاتين المسألتين ، واقتربوا بذلك من المعتزلة ، دون الموافقة على ما آل إليه مذهب المعتزلة من وجوب فعل الصلاح والأصلح . وفيما يلي بيان هاتين المسألتين :

#### أ. اثبات الحكمة لا يستلزم وجوب الصلاح والأصلح :

يذكر الماتريدي أنه " زعم قوم من أهل التوحيد " . أي المعتزلة ومن وافقهم كالزيدية . أن من فعل فعلا لغير علة فهو عابث ، أو كان فعله لغير نفع فليس بحكيم ، وظنوا أنه لا يجوز لله أن يبدأ فعل ضرر بأحد ، لأن ذلك يزيل الحكمة عنه ، فإن فعل ما قد يتوهم أنه ضرر ، أو ترك شيئا فيه صلاح ، فإنما ذلك من أجل الأصلح ، فالزموه . تعالى . في كل فعل يفعله الأصلح لغيره في الدين ، والأحسن لغيره في العاقبة ، إذ هو متعال عن أن ينفعه شيء ، أو أن يضره شيء ، فأوجبوا بذلك أنه بفعله لا يجر إلى نفسه النفع ، ولا يدفع عنها الضرر ، فيجب أن يكون فعله لحكمة بما ينفع غيره ، أو يدفع عن غيره الضرر ، وجعلوا ذلك علة فعله ، قياسا للغائب على الشاهد ، وعلى ما كان علة فعل كل حكيم منا ، إذ يرمى إلى تحصيل نفع أو دفع ضرر ، فثبت أن تقدير فعله تعالى على فعل الحكماء في الشاهد .

ثم تفرقوا ، فزعم قوم منهم أنه لا ضرر في الحقيقة على المفعول به . وإن سمع منه التضرع والشكوى ، وزعم قوم أن عليه في الحقيقة ضررا ، لكن عليه أن يعرضه الله عن ذلك ، ليصير الفعل به حكمة ، كالموجود في الشاهد ممن يحمل المؤمن العظام وشرب الأدوية الكريهة مع القصد ، لتقع العواقب النافعة ، فليس له تعالى فعل الضار بأحد إلا بعوض .



ويناقش الماتريدي المعتزلة فيما يقولون ، فيوافقهم في أن من عرف الله حق المعرفة ، وعلم غناه وقدرته ، عرف أن فعله لا يجوز أن يخرج عن الحكمة ، إذ هو حكيم بذاته ، غني عليم ، إذ الخروج عن الحكمة في الشاهد يرجع إلى الجهل أو الحاجة ، وهما منفيان عن الله ، فثبت أن فعله غير خارج عن الحكمة . ولكن قد تعجز عقول حكماء العالم عن ادراك الحكمة الإلهية ، لأنها فوق قوة عقولهم .

ويوافق الماتريدي أهل العدل والتوحيد في أن الجور والسفاهة قبيحان ، وأن العدل والحكمة حسنان في الجملة ، ولكنه لا يغلو غلو أصحاب المذهب العقلي ممن لا يفسحون مجالاً لمراعاة الظروف المتغيرة ، ويصرّون على أن الشيء له قيمة ذاتية مطلقة ، وأما الماتريدي فيقول : " لكن شيئاً واحداً قد يكون حكمة في حال ، سفهاً في حال ، جوراً في حال ، عدلاً في حال " .

ويخالف الماتريدي المعتزلة في النتيجة المستخلصة من نظريتهم ، وهي نفى صدور القبائح أو الضرر عن الله تعالى ، فثبت أن الحكمة الإلهية تقتضي خلق الضار والنافع ، إذ قد يجوز أن يصير كل ضار في حال نافعاً في أخرى ، ويبطل الماتريدي قول المعتزلة : إن كل فعل لا ينفع آخر فهو غير حكمة ، إذ لا يوجد ضرر ألبتة ، إلا وأمكن أن ينتفع به أحد ، إما من طريق الدلالة ، أو من طريق الموعظة ، أو ما فيه من تذكير النعمة ، وتحذير النعمة<sup>(٩٤)</sup> .

غير أننا نلاحظ أن ما يقوله الماتريدي أقرب إلى تأييد المعتزلة من أن يكون نقداً لهم .

أما مخالفته الحقيقية للمعتزلة فتبدو في استدلاله بقوله تعالى ﴿ كُونُوا قِرَدَةً خَاسِئِينَ ﴾ (البقرة/٦٥) يقول الماتريدي " وفيه نقض قول المعتزلة ، لأنهم يقولون : ليس في خلق الله قبيح لم يكن لتحويل صورتهم من صورة الإنسان إلى قبح صورة (القرد) معنى ، ليروا قبح أنفسهم . عقوبة لهم بما عصوا أمر الله تعالى " <sup>(٩٥)</sup> .

ب . الحسن والقبح العقليان :

يتفق الماتريدي مع المعتزلة في نظريتهم في التحسين والتقبيح ، ويختلف مع الأشاعرة الذين يردون الحسن والقبح إلى مجرد الأمر الإلهي ، وينكرون أن تكون

(٩٤) التوحيد ، ص ٢١٥ - ٢١٧

(٩٥) تأويلات أهل السنة ، ص ١٦٣ - ١٦٤

للعقل البشرى قدرة ذاتية للتمييز بين الحسن والقبح<sup>(٩٦)</sup>، أما الماتريدى فيقول "فإن الله تعالى لما خلق البشر للمحنة بما جعلهم أهل تمييز وعلم بالمحمود من الأمور والمذموم . وحمل ما يذم منها قبيحا فى عقولهم . وما يحمد حسنا ، وعظم فى أذهانهم إثارة القبح على الحسن والرغبة فيما يذم على ما يحمد ، دعاهم على ما عليه ركبوا ، وما أكرموا إلى إثارة أمر على أمر ، وقبح فى عقولهم احتمال أمثالهم ... ورغبت (عقولهم) فى محاسن الأعمال ، ومكارم الأخلاق باختيار ما حسن من الأعمال ، واجتناب ما قبح من ذلك".

ولكن الإنسان بما ركب فى طبعه من ميل إلى الملذات والشهوات قد لا يستجيب إلى ما يدلّه عقله عليه ، " فيصير طبعه أحد أعداء عقله فى التحسين والتقيح ". ويرى الماتريدى أن علاج مثل هذا الإنسان الذى اعتاد أن يستجيب إلى ما طبع عليه ، ومحاولة تغيير السلوك الذى ألفه ، إنما تكون "بالرياضة والقيام على ذلك بالكف عما ألفه"<sup>(٩٧)</sup>.

ويحاول الماتريدى أن يستنبط استنباطا عقليا مظاهر الحسن فى أمور قد يتوهم أنها قبيحة وخلو من المنافع ، وإن اعترف بقصور العقل البشرى . فيقول "الحكمة فى خلق الحيات والجواهر الصارة . وإن كانت العقول تقصر عن بلوغ كنه حكمة الربوبية ... يكون من وجوه المحنة بالضر والنافع الحاضرين ، ليعلم بهما لذة الثواب على الطاعة وألم العقاب على المعصية ... وأيضاً إنه خلق ذلك ليذل به الجبابرة والملوك ، فيعلو بذلك ضعفهم ، ولئلا يفتروا بكثرة الحواشى والجنود ... (كما أنه) لا يشاهد من الجواهر الصارة إلا وفيه منافع تعجز الخلائق عن الاحاطة بكنهها، من ذلك النار . مع ما فيها من الاحراق ، ففيها من اصلاح الاغذية..."<sup>(٩٨)</sup>.

<sup>(٩٦)</sup> وقد وصف ابن تيمية موقف الأشاعرة هذا بأنه بدعة لم يقل بها أحد من

سلف الأمة ولا أئمتها (الرد لى المنطقيين ، ص ٤٢١)

<sup>(٩٧)</sup> التوحيد . ص ٢٢١ - ٢٢٣

<sup>(٩٨)</sup> التوحيد . ص ١٠٨ - ١٠٩

وبمثل هذه الطريقة أيضا يستنبط المفكرون الاسلاميون ذوو النزعة العقلية  
مظاهر الحسن في الأشياء ، فيكاد يردد الإمام الزيدى أحمد بن سليمان ما قاله  
الماتريدى في منافع العقارب والحيات وغيرها<sup>(٩٩)</sup>.  
وفي فصل "العناية وبيان دخول الشرف في القضاء الالهى" يذكر ابن سينا مثال  
النار<sup>(١٠٠)</sup> للتدليل على أن الخير هو الغالب فى العالم ، وأن مسألة التحسين والتقبيح  
إنما يعول فيها على العقل .

\* \* \*

---

(٩٩) الإمام الزيدى أحمد بن سليمان ، ص ٦٩

(١٠٠) ابن سينا : النجاة ، ص ٢٨٨

# المبحث الثانى

## النبىات

تمهيد

- أ. الحاجة إلى الرسل
- ب. اثبات صدق الرسل
- ج. معجزات الأنبياء وكرامات الأولياء





## النبوات

مَهَيْتَكَ :

تجاهل فلاسفة اليونان القدماء النبوة ، وعولوا على العقل وحده فى بلوغ الحقيقة ، سواء فى علم الالهيات ، أو فى سائر فروع الفلسفة ، وجحد براهمة الهند الرسل ، وأثبتوا التكالييف من جهة العقول والخواطر ، وأبطلوا الفرائض السمعية<sup>(١٠١)</sup> ، ورعموا أن فى العقل كفاية ، وأن أكبر الكبائر فى الرسالة اتباع رجل هو مثلك فى الصورة . والنفس . والعقل ، وياكل مما تأكل ، ويشرب مما تشرب ، ويتصرف فىك ، ويستخدمك ، فأى حاجة لنا إلى الرسول ؟ وأى تميز له عليك ؟ وما دليله على صدق دعواه؟<sup>(١٠٢)</sup> .

ووجد الملاحدة فى العالم الإسلامى ضالته المنشودة فى تجاهل من تجاهل أمر النبوة ، أو لدى من تجرأ على الطعن فيها ، واستاء المسلمون فى القرن الثالث الهجرى من ظهور ملاحدة ينتسبون إلى الإسلام ، وهم فى الحقيقة أعداؤه ، يهدمون بنيانه حين يشككون فى النبوة والرسالة . وقاد حركة الهدم أبو عيسى الوراق (ت. سنة ٢٤٧هـ) وتلميذه أبو الحسين أحمد بن يحيى بن اسحق الراوندى الذى قيل إنه توفى سنة ٢٥٠هـ أو سنة ٢٩٨هـ . فإن كانت الثانية فقد عاصره الماتريدى . وإن كانت الأخرى . فلم تكن آثار عدوانه على النبوة قد زالت بعد حين نشط الماتريدى فى الدفاع عن عقيدة الإسلام ، وشارك معاصريه فى تثبيت النبوة ، والتصدى لحملات أعدائها ، فاتفق مفكرو ذلك العصر فى الغاية ، وهى التصدى للعدو المشترك . وإن اختلفوا فى المناهج أو الطرق التى سلكوها ، فأثر الفارابى (ت. سنة ٣٢٩هـ) المداواة بالتي كانت هى الداء ، وحاول اقامة نظرية فى النبوة على أسس فلسفية خالصة . ولجأ إلى أرسطو الذى لم يعترف بالنبوة قط . فعثر فى فلسفة المعلم الاول على نظرية فى الأحلام فالتقطها ، وخلطها بنظرية الفيض أو

(١٠١) عبد القاهر البغدادى : أصول الدين ، ص ١٥٤ - ١٥٥

(١٠٢) الشهرستانى : الملل والنحل ، ص ٥٩٤ - ٥٩٥

التدور لدى الأفلاطونيين المحدثين ، وخلع على هذا المركب الفلسفى كسوة اسلامية ، فكان أول من يقدم نظرية فلسفية فى النبوة ، لم تحظ بالطبع بتأييد جمهور أهل السنة.

### أ . الحاجة إلى الرسل:

شارك الماتريدى علماء عصره فى اثبات الرسالة ، وبين الحاجة إليها ، وقام بالرد على مزاعم المنكرين لها ، وأشار إلى أن الرسالة قد أثبتتها أئمة الهدى وقادة الخير وحكماء البشر ، وأنكرها من جهل صانعه ، ومن زعم أن فى العقل الغنى عن الرسالة ، ومن ادعى أن الرسالة أمر شبيه بصنيع الكهنة والسحرة والمشعبدة .  
وبين الماتريدى أن مبحث النبوات ينبغى أن يكون عقب معالجة مبحث الألوهية ، " فنناظر من أنكر الصانع فى اثباته ، إذ التنازع فى إرساله لا يتمكن إلا بعد لزوم القول بهستيته<sup>(١٠٢)</sup> وثباته " ، فمن أثبت وجود الله عليه أن يقر بإرساله الرسل .  
كما أن الرسل " هم قوم نشأوا بين قوم عرفوا أحوالهم " ، أى عرفوا صدقهم ، " فلما جاءوا بالآيات (المعجزات) التى قهرت عقولهم . مع علمهم بأن وسعهم لا يحتمل إنشاء مثلها . لزم العلم بصدقه (أى الرسول) فيما أخبر عن مرسله<sup>(١٠٣)</sup> .  
وفضلا عما تدل عليه المعجزات من صدق الرسل واثبات الرسالة ، فإنه " يجب القول بالرسالة بضرورة العقل فى ايجاب الحاجة إليها دينا ودنيا<sup>(١٠٤)</sup> ، ويحاول الماتريدى أن يبرهن على ذلك برهنة عقلية .

١ - فيبين أن الله تعالى خلق الخلق للبقاء ، ثم لم يجعل البقاء إلا بالأغذية وقد حُبب إليهم البقاء دوام الحياة ، فلو لم يجعل الله عليهم الأمر والنهى ، لبادر كل إنسان إلى ما يطمع فيه من البقاء ودوام الحياة ، مع ما له فيه من اللذة والشهوة ، ثم يفعل أقرانه نفس الشيء ، فيحدث بينهم التنازع . ومعلوم أن التنازع هو أصل كل فساد ، ومقدمة كل فناء . وهذا يتعارض مع الغاية المنشودة وهى البقاء ، فلزم البشرية من يعينها ، ويردها إلى ما فيه صلاحها ، ومعلوم أن لا أحد أعلم بذلك

(١٠٢) هستى : كلمة فارسية معناها الوجود فى الخارج (التوحيد ، ص ٧ هـ ٥)

(١٠٣) التوحيد ، ص ١٧٦

(١٠٤) السابق ، ص ١٧٩

ممن خلقها وأنشأها . وفي ذلك لزوم القول برسول نعلم أنه من عنده تعالى جاء<sup>(١٠٥)</sup>.

٢ - وتبين حاجة الناس الضرورية للرسول في بداية حياة الانسان على الأرض ، " في الابتداء ليس في العقول (سبيل) يعرف الوجوه التي تنبت من الزراعة وما فيها من التدبير ، ثم بعد التمام والعلم بجوهر لابد ممن يعلم كيف يستعمله حتى يصلح للاغتذاء ... " ثم علوم الطب ، ومعرفة تربية الصغار ، والحرف ، والصناعات كلها وطرق البلدان ورياضة الدواب " إن أصولها تعليم وإشارة لا استخراج العقول<sup>(١٠٦)</sup>. أي كان الناس في الابتداء يفتقرون إلى الرسل في تعلم العلوم والصناعات المختلفة ، إذ من المحال أن تستنبط أصولها استنباطا عقليا محضا ، على نحو ما يزعم أصحاب المذهب المثالي كأفلاطون ، وإنما أول ذلك تعليم يكون من العليم الحكيم عن طريق رسله .

٣ - ومما يلزم القول بالرسالة بضرورة العقل . هو أنه قد ثبت حسن معرفة المنعم والشكر له في العقل<sup>(١٠٧)</sup> ، وقبح الجحود له والكفران بنعمته . أما كيفية شكر المنعم فلا تعرف بالعقل ، فيلزم القول بمخبر يخبر عن الله<sup>(١٠٨)</sup> ، وهو الرسول .

٤ - إنه معلوم أن العلماء يتفاضلون في ادراك ما به مصالحهم في أمر الدين والدنيا ، يكون عند واحد من ذلك ما ليس عند غيره ، وإذا ثبت ذلك فلا ندفع أن يكون عند الله مما به صلاح عباده مما ليس عند خلقه ، فيوصلها إليهم برسله<sup>(١٠٩)</sup>.

٥ - يرفض الماتريدي الاسراف في التعويل على العقل وحده ، والركون إليه دون سواه في المعرفة ، فمن المحال أن يصيب جميع الناس إذا اعتمد كل منهم على عقله فقط ، وذلك لتناقض الآراء والأقوال ، فضلا عما قد تزدهم به العقول

---

(١٠٥) السابق ، ص ١٧٧ ، ص ١٨٢

(١٠٦) السابق ، ص ١٨٠

(١٠٧) بخلاف ما يذهب ابن حزم الظاهري ، فسنرى أنه ينكر أن يكون شكر المنعم

مصدره العقل البتة

(١٠٨) السابق ، ص ١٨١

(١٠٩) السابق ، ص ١٨٢



من الهموم، "وكذلك أنواع الألم ، وأسباب لا تحصى مما يشغل العقول ،  
ويمنعها عن الاحاطة بالحق فى كل لطيف وجليل ، وكذلك غلبة الشهوات ،  
وكثرة الأمنى ، واللذات ، فلذلك لابد من رسول الله ليبينهم . ويدلهم . عند  
الاشتباه . على الحق" (١٠٩).

٦ - ثم لو كان فى العقل الغنى ، وسلمنا جدلا أن بالعقل كفاية ، لجائز ارسال الرسل  
من طريق الأفضال ، إذ الله موصوف معروف بالاحسان ، وبكثرة النعم ، فقد أنعم  
على الإنسان بكثرة الفواكه والملاذ ، وإن كان القليل من ذلك كافيا ، فإذا كان  
الله قد أنعم على الإنسان بالعقل لمعرفة الحقائق ، فقد زاد نعمه تعالى بارسال  
الرسل ، وكان ذلك من عظيم المنن ، وبعد الماتريدى ارسال الرسل معونة  
للعقول وارشادا ، وتذكيرا ، وتنبيه ، وتحذيرا من التقصير ، فيكون كل ذلك مما  
يحث على النظر ، ويدعو إلى الفكر ، فكيف تنكر حاجة العقول إلى أعوان ؟  
والرسل أحق بذلك (١١٠).

٧ - " يعلم جميع منكرى الرسل أن ليس مع أحد منهم دليل يحقق تكذيبه أو يزيل  
عن نفسه صفة المتعنتين ، مع كثرة حيلهم فى مقابلات أدلتهم ، وطعنهم مرة بالسحر  
وبوجوه (أخرى) ، ثم مع بذلهم مجهودهم من دنياهم فى اطفاء نورهم " . هكذا  
يرى الماتريدى أن جميع منكرى الرسل ليس معهم أدلة تثبت صحة ما يزعمون ،  
وكل ما لديهم إنما هو تعنت واتهامات باطلة للرسل وافتراءات ليس لها أساس ،  
يستهدفون بها اطفاء نور النبوة ، ويأبى الله إلا أن يتم نوره .  
ويستعرض الماتريدى بعض مزاعم منكرى الرسالة ، فيذكر بعض أقوال أبى  
عيسى الوراق (ت. سنة ٢٤٧ هـ) وابن الراوندى (توفى ما بين عامى ٢٥٠ و ٢٩٨ هـ) ،  
ويفندها ، ويبين تهافتها وبطلانها (١١١).

(١٠٩) التوحيد ، ص ١٨٢ - ١٨٣

(١١٠) السابق ، ص ١٨٥

(١١١) السابق ، ص ١٨٦ - ٢٠٢

## ب . اثبات صدق الرسل :

البرهنة على صدق الأنبياء والرسل تقوم عند الماتريدي على أمرين : تدبر العقول لسيرتهم الحسنة وما يتسمون به من أمانة وصدق من ناحية ، وما يظهر منهم من معجزات وخوارق من ناحية أخرى .

يقول أبو منصور الماتريدي : " الأصل عندنا في إعلام الرسل وجهان : أحدهما : ظهور أحوالهم على جهة تدفع العقول عنهم الريبة ، وتأبى فيهم توهم الظنة بما محبوبهم في الصغر والكبر . فوجدتهم طاهرين أصفاء أتقياء بين أظهر قوم ... فيعلم باحاطة أن ذلك حفظ من يعلم أنه يقيمهم مقاما شريفا ، ويجعلهم أمناء على الغيوب والأسرار ...

والثاني : مجيء الآيات الخارجة عن طبائع أهل البصر في ذلك النوع . الممتنعة عن أن يطمع في مثلها ، أو يبلغ بكنهها التعلم ، مع ما لو احتمل أن يبلغ أحد ذلك بالتعلم والاجتهاد ، فإن الرسل بما نشأوا ، لا في ذلك ، وربوا لا به ، يظهر أنهم استفادوه بالله ، (و) أكرمهم بذلك ، لما يجعلهم أمناء على وحيه ... " (١١٢) .

أى لا يقدح في معجزات الأنبياء القول بأن بعضها يمكن اكتسابه بالتعلم . كما هو الحال مثلا في عصرنا من شفاء بعض الأمراض التي كانت مستعصية فيما مضى ، أو السفر بما يفوق سرعة الصوت ، أو نحو ذلك مما كان يعد من معجزات الأنبياء . ذلك أن ظروف نشأتهم ، وأحوال عصورهم لم تكن تسمح لهم بتعلم أسرار تلك الخوارق ، فثبت أن ظهورها عليهم إنما مصدره الله تعالى ، وهدفه إثبات صدق دعوتهم ونبوتهم .

ويقول بعض الماتريديين : " لا يتصور ثبوت الرسالة بلا دليل ، فيكون الثبوت بالدلائل . وليست تلك الدلائل إلا المعجزات ، فثبتت رسالة كل رسول بمعجزات ظهرت على يديه ، فكانت معجزات موسى عليه السلام العصا واليد البيضاء وغيرهما من المعجزات ، ومعجزات عيسى عليه السلام إحياء الموتى ، وإبراء الأكمه والأبرص وغير ذلك ، ومعجزات محمد عليه السلام القرآن ، فإن العرب بأجمعهم . مع فصاحتهم . عجزوا عن الإتيان بمثله ... فعجزوا عن ذلك ، فكانت المعجزات دليل صدق دعواهم الرسالة . فإن ما ظهر ليس في وسع بشر ، فعلم أن الله تعالى هو المنشئ ، وإنما

(١١٢) السابق ، ص ١٨٨ - ١٨٩

ينشئها لتكون دليلا على صدق دعواه ، فإن قوم كل رسول سألوا منه دلائل صدقه . فدعا الله تعالى ليؤيده باعطاء ما طلبوه منه ، فلما أعطاه دليل صدقه الذى طلب منه قومه ، صار ذلك دليل صدقه من الله تعالى ، فإن الله لا يؤيد الكاذب ...<sup>(١١٣)</sup>.

واقصر الماتريدية على أن المعجزات وحدها دليل على صدق الرسل ، فيه مخالفة لمذهب الماتريدى كما رأينا ، فضلا عن مخالفته لمذهب السلف بعامة ، فإن سيرة الرسل دليل أيضا على صدقهم .

### جـ . معجزات الأنبياء وكرامات الأولياء :

معجزة النبى تشبه كرامة الولى ، من حيث أن كلا منهما يعد ضربا من خوارق العادات والسنن الكونية وإن كان الاختلاف بينهما اختلافا فى الدرجة<sup>(١١٤)</sup> ، ومن أجل هذا التشابه أنكر المعتزلة الاقرار بكرامات الأولياء ، لينفرد الأنبياء بخاصية خرق العادة ، وظنوا أن اثبات هذه الخاصية للأولياء يتعارض مع ما يتفرد به الأنبياء من خصال .

أما الماتريدية فقد خالفوا المعتزلة فى هذه المسألة ، فكما أنهم أثبتوا المعجزات للأنبياء . كما عرفنا منذ هنيهة . فإنهم أثبتوا أيضا الكرامات للأولياء . إذ قال أبو المعين النسفى : " وظهور الكرامة على طريق نقض العادة للولى جائز عندنا غير ممتنع ... وأهل الحق أقروا بذلك لما اشتهر من الأخبار ، واستفاض من الحكايات عن الأخبار ... فلا وجه إلى رد ما انتشر به الخبر عن صالحى الأئمة فى ذلك .

وما ظنوا (أى المعتزلة) أنه يؤدى إلى انسداد طريق الوصول إلى معرفة النبى والرسول ... فظن باطل . بل كل كرامة للولى تكون معجزة لرسول ، فإن

---

<sup>(١١٣)</sup> البزدوى : أصول الدين ، ص ٩٧-٩٨ وغيره كأبى المعين النسفى

والناصرى نقلا عن أحمد الحربى : الماتريدية ، ص ٣٨٠ وما بعدها

<sup>(١١٤)</sup> مثال ذلك ما روى عن بعض الصالحين من تكثير الطعام ، دون أن يصل ذلك

إلى درجة النبى ﷺ حين أطعم الجيش من شىء يسير ، وما روى عن التابعى

أبى مسلم الخولانى (ت ٢٦٢ هـ .) وغيره حين ألقى فى النار ، فلم تضره ، ولكنها

لم تكن فى عظمتها مثل نار إبراهيم ﷺ (ابن تيمية : النبوات ، نقلا عن

الحربى : الماتريدية ، ص ٢٩٥)

بظهورها يعلم أنه ولي ، ولن يكون وليا إلا وأن يكون محقا في ديانتة ... وكونه محقا في ديانتة ، وديانة الإقرار برسالة رسوله واتباعه إياه في دينه ، دليل صحة رسالة رسوله ، فمن جعل ما هو معجزة للرسول ودلالة صدقه ، مبطلا للمعجزة ، وسادا لطريق الوصول إلى معرفتها فقد وقع في غلط فاحش ، وخطأ بين .

ثم كيف يؤدي ذلك إلى التباس الكرامة بالمعجزة ، والمعجزة تظهر على اثر الدعوة ، والولي لو ادعى الرسالة لكفر من ساعته ، وصار عدوا لله تعالى ، ولا يتصور بعد ذلك ظهور الكرامة على يده ، وكذا صاحب المعجزة لا يكتسب معجزته ، بل يظهرها ، وصاحب الكرامة يجتهد في كتمانها ...<sup>(١١٤)</sup> .

ويتبين لنا من النص السابق الفرق بين معجزة النبي وكرامة الولي ، فأما النبي فإنه يظهر معجزته ، ويتحدى بها منكرويه ، ويتخذها وسيلة لدعوته ، أما الولي فإنه لا يدعى النبوة ، ولا يظهر كرامته . بل يحرص على اخفائها حتى لا تنقطع عنه ، وتزول عنه رتبة الولاية .

---

<sup>(١١٤)</sup> التمهيد ، ص ٥١ - ٥٢ ومصادر أخرى نقلا عن الحربي : الماتريديّة ،

ص ٢٨٩ وما بعدها



## المبحث الثالث الأخرويات

يعد الماتريدي جميع المباحث المتعلقة باليوم الآخر من السمعيات ، أى أن التعويل فيها يقتصر على الكتاب والسنة ، دون الركون إلى العقل وأحكامه ، ومن ثم جاءت عقيدة الماتريدي في اليوم الآخر مطابقة لمذهب أهل السنة والجماعة ، فقد أثبتوا نعيم القبر وعذابه ، وأشراط الساعة ، والبعث والنشور ، والميزان والصراف والحوض<sup>(١١٥)</sup>.  
الشفاعة:

يشير الماتريدي إلى اختلاف الفرق في الشفاعة على قولين:

١ - فقالت المعتزلة : لا تكون الشفاعة إلا لأهل الخيرات خاصة ، الذين لا ذنب لهم ، أو كان لهم ذنب فتابوا عنه ، واحتجوا بقوله ﴿الذين يحملون العرش ومن حوله يسبحون بحمد ربهم ويؤمنون به ويستغفرون للذين آمنوا ربنا وسعت كل شيء رحمة وعلما فأغفر للذين تابوا واتبعوا سبيلك وقهر عذاب الجحيم﴾ (غافر/٧) ، أخبر أنهم يستغفرون للذين آمنوا وتابوا واتبعوا ، فإذا كان الاستغفار في الدنيا إنما يكون للذين آمنوا وتابوا واتبعوا ، فعلى ذلك الشفاعة إنما تكون في الآخرة لهؤلاء .

٢ - يقول الماتريدي " وأما عندنا فإن الشفاعة تكون لأهل الذنوب لأن من لا ذنب له لا حاجة له إلى الشفاعة ، وقوله " للذين آمنوا ... (و) تابوا واتبعوا سبيلك " ، تكون لهم ذنوب في أحوال التوبة ، فإنما يغفر لهم الذنوب<sup>(١)</sup> التي كانت لهم ، فقد ظهر الاستغفار لأهل الذنوب ، فعلى ذلك تكون الشفاعة " .

---

<sup>(١١٥)</sup> راجع الحربى: الماتريدي ، الفصل الرابع

<sup>(٢)</sup> في المطبوع : ذنوب

والشفاعة التي يستوجبها أهل الذنوب إنما وجبت بالطاعات التي كانت لهم، لأن أهل الإيمان وإن ارتكبوا مآثما ومعاصيا، فإن لهم طاعات، فبتلك الطاعات يستوجبون الشفاعة<sup>(١١٦)</sup>.

### بقاء الخلدين:

كان الجهم بن صفوان يزعم أن الجنة والنار تفتيان، ويبطل الماتريدي هذا الزعم فيورد قوله تعالى ﴿وبشر الذين آمنوا وعملوا الصالحات أن لهم جنات تجري من تحتها الأنهار﴾ إلى قوله ﴿وهم فيها خالدون﴾ (البقرة/٢٥)، فبين أن المراد بذلك أن أهل الجنة مقيمون أبدا، "فالآية ترد على الجهمية قولهم، لأنهم يقولون بقاء الجنة وفناء ما فيها، ويذهبون إلى أن الله تعالى هو الأول والآخر والباقي، ولو كانت الجنة باقية غير فانية لكان ذلك تشبيها"، ويعقب الماتريدي على دعوى الجهمية بقوله "لكن ذلك وهم عندنا، لأن الله تعالى هو الأول بذاته، والآخر بذاته، والباقي بذاته، والجنة وما فيها باقية بغيرها، ولو كان فيما ذكر تشبيه لكان في (وصفه تعالى بأنه) العالم والسميع والبصير تشبيه، ولكان في الخلق أيضا في حال البقاء تشبيه، فإذا لم يكن فيما ذكرنا تشبيه لم يكن فيما تقدم تشبيه أيضا".

كما أن الله تعالى جعل الجنة دار مطهرة عن المعاييب كلها، ولو كان آخرها الفناء، لكان فيها أعظم المعاييب، إذ المرء لا يهنا بعيش إذا نقص<sup>(١)</sup> عليه بزواله، فلو كان آخره للزوال كان نعمته منقصة<sup>(٢)</sup> (\*\*\*) على أهلها، فلما نزه عن العيوب كلها، كان التخليد لأهلها أولى بها<sup>(١١٧)</sup>.

وما يقال عن الجنة يقال أيضا عن النار، فيستند الماتريدي إلى قوله تعالى ﴿والذين كفروا وكذبوا بآياتنا أولئك أصحاب النار هم فيها خالدون﴾ (البقرة/٣٩)، ويقول الماتريدي عن هذه الآية إنها "تنقض على الجهمية، لأنهم يقولون بقاء الجنة والنار، وانقطاع ما فيهما... (فقد) أخبرنا أن الكفار في النار

<sup>(١١٦)</sup> الماتريدي: تأويلات أهل السنة، ص ٥٩٠ - ٥٩١

<sup>(١)</sup> في المطبوع: نقص، ولعل الصواب ما أثبتناه

<sup>(٢)</sup> في المطبوع: منقصة، وأشار المحقق إلى أنه في إحدى النسخ

المخطوطة: ضغطة، والصواب ما أثبتناه

<sup>(١١٧)</sup> تأويلات أهل السنة، ص ٧٥ - ٧٦

خالدون ، وأن عذابها أليم شديد ، فلو كان لهم رجاء النجاة منها ، هان ذلك عليه<sup>(١١٨)</sup>.

### مصير أطفال المشركين:

يوافق الماتريدي المعتزلة في أن جميع من مات من أطفال المشركين فمصيرهم دخول الجنة ، ولكن لا كما يزعم المعتزلة ، أن ذلك المصير يكون لهم على سبيل العوض عما أصابهم في الدنيا من آلام أو حرمان ، بل لأن الله تعالى أن يعطى من يشاء بلا فعل ولا صنع ، وهذا العطاء يعد منه فضلا وكرامة ، وذلك في العقل جائز ، أي اعطاء الثواب بلا عمل على الافضال والاكرام .

ويخالف الماتريدي في هذه المسألة الأشاعرة الذين أجازوا تعذيب أطفال المشركين في الآخرة ، ولكن عند الماتريدي التعذيب غير جائز . في العقل . بلا ذنب يرتكب<sup>(١١٩)</sup>.

---

(١١٨) السابق ، ص ١٢١ - ١٢٢

(١١٩) السابق ، ص ٧٢ - ٧٣

# المبحث الرابع

## القضاء والقدر

- المطلب الأول: معنى القضاء والقدر.
- المطلب الثاني: الختم والطبع والأكنة والاضلال.
- المطلب الثالث: أفعال العباد:

١ - موقف المجبرة

٢ - موقف القدرية

٣ - الموقف الوسط

- المطلب الرابع: قدرة العبد أو استطاعته





## القضاء والقدر

### المطلب الأول

#### معنى القضاء والقدر

##### أولا - معنى القضاء:

يذكر الماتريدي عدة معاني للفظ " القضاء " ، منها ما يلي :

١ - يعرف الماتريدي القضاء بأنه " الحكم بالشيء ، والقطع على ما يليق به " ، ويرتبط القضاء بمسألة خلق الأشياء ، لأنه تحقيق كونها على ما هي عليه . " إن الذى خلق الخلق هو الحكيم العليم ، والحكمة هي اصابة الحقيقة لكل شيء ، ووضعه موضعه . قال تعالى ﴿ ففَضَاهُمْ سَبْعَ سَمَوَاتٍ ﴾ (فصلت/١٢) ، وعلى ذلك يجوز وصف أفعال الخلق أن قضى بهن ، أى خلقهن وحكم كقوله ﴿ فاقض ما أنت قاض ﴾ (طه/٧٢) بمعنى احكم ، ومن ثم سمي العالم قاضيا بما يرد كل حق إلى محقه ، ويبين الذى هو حق ذلك ، وكذا قوله ﴿ إذا قضد أمرا فإنما يقول له كن فيكون ﴾ (آل عمران/٤٧) ، وكذلك يجوز أن يقال : حكم الله أن فلانا يفعل كذا فى وقت كذا ، فيكون منه كذا فى وقت كذا ... وحكم أيضا بالذى يستحق الفاعل بفعله من ذم أو مدح ، ثواب أو عقاب .

إذن معنى لفظ " قضى " هو أعلم وأخبر .

٢ - وقد يكون لفظ " قضى " بمعنى أمر ، لقوله تعالى ﴿ قضد ربك ألا تعبدوا إلا إياه ﴾ (الإسراء/٢٣) ، وقوله ﴿ وما كان لمؤمن ولا مؤمنة إذا قضد الله ورسوله أمرا ﴾ (الأحزاب/٣٦) ، وهذا المعنى لا يجوز أن يضاف إلى الله إلا فى الخيرات .

٣ - وقد يكون لفظ " قضى " فى معنى " فزع " كما فى قوله: ﴿ فلما قضى موسى الأجل ﴾ (القصص/٢٩) ، لكن هذا المعنى لا يجوز أن يضاف إلى الله ، لإضافة الشغل له بشيء أو فراغ له منه ، إلا على مجاز اللغة فى تحقيق انقضاء ما خلق .

هذه هي المعاني الثلاثة التى يذكرها الماتريدي للفظ القضاء ، ويشير إلى

أن للفظ معان أخرى ليس بنا إلى ذكرها حاجة فيما نحن فيه .

## ثانيا : معنى القدر :

ويذكر الماتريدي أن هذا اللفظ على وجهين ، أو يقال بمعنىين :

- ١ - أحدهما : الحد الذي عليه يخرج الشيء ، وهو جعل كل شيء على ما هو عليه من خير أو شر ، من حسن أو قبح ، من حكمة أو سفه ، وهو تأويل الحكمة . وعلى مثل هذا المعنى يدل قوله تعالى ﴿ إِنْ كُلُّ شَيْءٍ خَلْقْنَاهُ بِقَدَرٍ ﴾ (القمر/٤٩).
- ٢ - الثاني : بيان ما عليه يقع كل شيء من زمان ومكان ، وحق وباطل ، وما له من الثواب والعقاب ، وفي هذا المعنى قال تعالى ﴿ وَقَدَرْنَا فِيهَا السَّيْرَ ﴾ (سبا/١٨) ، وقال ﴿ إِلَّا أَمْرًا تَقْدَرْنَا إِنَّهَا لَمِنَ الْغَابِرِينَ ﴾ (الحجر/٦٠) <sup>(١٢٠)</sup>.

ولكن هل يجوز لأحد أن يبرر معاصيه بالقضاء والقدر ؟ يبين الماتريدي أنه لا عذر لأحد بذلك لأوجه ثلاثة :

- ١ - إن الله تعالى قضى بمعنى أنه علم أن ذلك الشخص يختار ويؤثر ، فليس له حق الاحتجاج ، لأنه كان مختارا للأشياء التي فعلها ، مؤثرا لها على غيرها .
- ٢ - " إن جميع ما كان ( للناس ) لم يحملهم ( الله ) على ما هم فعلوه ، ولم يدافعهم إليه ، ولا اضطرهم ، بل هم على ما هم عليه ... وقد مكنوا أيضا من مضادات ما عملوا " فالإنسان ليس مجبرا على فعل المعاصي ، وإنما هو " ممكن من الترك " .
- ٣ - " إنه لم يخطر شيء من ذلك ببالهم ، ولا كانوا عند أنفسهم وقت الفعل : إنهم يفعلون شيء من ذلك ، فالاحتجاج لما ليس لذلك الفعل عند المحتج باطل ، وكذلك العذر بما لم يكن عند نفسه بالذي يفعل لكان ذلك باطلا مضمحل " <sup>(١٢١)</sup> ، أى أن احتجاج من يحتج يوم القيامة بالقضاء والقدر لكى يبرر ما فعله من المعاصي إنما هو احتجاج باطل لأنه لم يكن معترفا به عند ارتكابه لها ، بل كان يشعر بكامل حرته آنذاك .

<sup>(١٢٠)</sup> الوحي ، ص ٣٠٥ - ٣٠٧

<sup>(١٢١)</sup> السابق ، ص ٣٠٩

## المطلب الثانى

### الختم والطبع والأكنة والاضلال

يشير الماتريدى إلى أن المعتزلة يقولون : إن قوله تعالى ﴿ ختم الله ﴾ (البقرة/٧) و﴿ طبع الله ﴾ (النساء/١٥٥ وغيرها) أى أعلم بعلامة فى قلب الكافر أنه لا يؤمن ، كاعلام الكتب والرسائل ، ثم يقول الماتريدى : " ولكن عندنا خلق ظلمة الكفر فى قلبه ... خلق الختم والطبع على قلبه ، إذ فعل فعل الكفر ، لأن فعل الكفر مخلوق عندنا . فخلق ذلك الختم عليه ، وهو كقوله ﴿ وجهلنا على قلوبهم أكنه ﴾ (الأنعام/٢٥) ، أى خلق الأكنة ، وغيره من الآيات .

والأصل فى ذلك أنه " ختم على قلوبهم " لما تركوا التأمل والتفكر فى قلوبهم فلم يقع ، وعلى سمعهم لما لم يسمعون قول الحق والعدل ، خلق الثقل عليه ، وخلق على أبصارهم الغطاء لما لم ينظروا فى أنفسهم ، ولا فى خلق الله ليعرفوا زوالها وفناءها ، وتغير الأحوال ليعلموا أن الذى خلق هذا دائم لا يزول أبداً<sup>(١٢٢)</sup> .

وأما قوله تعالى ﴿ فزادهم الله مرضا ﴾ (البقرة/١٠) ، فقد " اختلف فى تأويله . قالت المعتزلة : هو التخلية بينهم وبين ما أختاروا ، وأما عندنا على خلق أفعال : زيادة الكفر والنفاق فى قلوبهم ... (بسبب) اظهار الموافقة للمؤمنين بالقول ، واضمار الخلاف لهم بالقلب ، خلق عز وجل تلك الزيادة من المرض فى قلوبهم باختيارهم<sup>(١٢٣)</sup> .

وأما قوله عز وجل ﴿ يضل به كثيرا ويهدي به كثيرا ﴾ (البقرة/٢٦) فالمراد أضل الله به من علم أنه يختار الضلالة ، ويهدى به من علم أنه يختار الهدى ، أى خلق فعل الضلالة من الضال ، وخلق فعل الاهتداء من المهتدى<sup>(١٢٤)</sup> .

(١٢٢) تأويلات أهل السنة ، ص ٤١ - ٤٢

(١٢٣) السابق ، ص ٤٤

(١٢٤) السابق ، ص ٧٨



واحتجت المعتزلة علينا بظاهر قوله تعالى ﴿حَسداً من عند أنفسهم﴾  
(البقرة/١٠٩) قالوا : دلت الآية على أن الحسد ليس من عند الله بما نفاه عز وجل  
عنه ، وأضافه إلى أنفسهم ... قيل : صدقتم في زعمكم بأن الحسد ليس من الله تعالى .  
وكذلك نقول ، ولا تجز إضافة الحسد إليه بحال ، ولكن نقول : خلق فعل الحسد من  
الخلق ، وكذلك يقال في الأنجاس والأقذار والحيات والعقارب ونحوها ، أنه لا يجوز  
أن يضاف إلى الله تعالى فيقال : يا خالق الأنجاس والحيات والعقارب ، وإن كان كله  
خلقه ، وهو خالق كل شيء ، فعلى ذلك نقول : يخلق فعل الكفر من العبد ، ولا يجوز  
أن يضاف إلى الله تعالى<sup>(١٢٥)</sup>.

---

(١٢٥) السابق . هي ٢١٧

## المطلب الثالث

### أفعال العباد

يشير الماتريدي إلى اختلاف الفرق في مسألة الجبر والاختيار : هل الإنسان مجبر في جميع ما يفعله أم أنه يفعل ما يشاء ولا سلطان عليه ؟ وهل أفعال العباد مخلوقة لله تعالى ، أم لا فاعل لها إلا الإنسان ؟ يستعرض الماتريدي موقفين متعارضين في هذه المسألة : موقف الجبرية وموقف القدرية ، ثم يحدد موقفه بين الفريقين ، ويختار الموقف الوسط ، على النحو التالي :

#### ١ - موقف المجبرة :

يقول : " اختلف منتحلو الإسلام في أفعال الخلق ، فمنهم من جعلها لهم مجازا ، وحقيقتها لله بأوجه : أحدها وجوب اضافتها إلى الله ، على ما أضيف إليه خلق كل شيء في الجملة ... لأنه الفاعل الحق والقادر الذي لا يعجزه شيء ... والثاني : أن بتحقيق الفعل لغيره تشابها في الفعل ، وقد نفى الله ذلك بقوله ﴿ أم جعلوا لله شركاء خلقوا كخلقه فتشابه الخلق عليهم ﴾ (الرعد/١٦) ... (والثالث) أنه لو جعل للعبد إيجاد وإخراج من العدم لكان في معنى " خلق " فيلزم اسم " خالق " وذلك مما أباه الجميع ، حيث قالوا : لا خالق إلا الله ."

ويقصد الماتريدي في الغالب هنا الجهمية<sup>(١)</sup> أتباع جهم بن صفوان الذي أنكر أن تنسب الأفعال إلى العباد اللهم إلا على سبيل المجاز ، إذ الفاعل على الحقيقة هو الله وحده . ويبطل الماتريدي هذا الرأي ويبين ضرورة تحقيق الفعل

---

(١) يستخدم الماتريدي لفظ " المرجئة " كما لو كان مرادفا للفظ " المجبرة " ، فيقول : " إن المرجئة أرجأت الأفعال إلى الله ولم تجعلها للعبد " (التوحيد ، ص ٢٢٩) ، ولفظ المرجئة يقال بمعان عدة ، وسنرى عند الحديث عن مسألة " الإيمان " أنه يميز بين الأرجاء المذموم ، والأرجاء المحمود كإرجاء أبي حنيفة ، ولكن المعنى الذي يشير إليه الماتريدي هنا لا يسمح به الاستخدام اللغوي الصحيح ، إذ أن لفظ أرجأ يعني أخر . والفرقة المشار إليها لم تؤخر الأفعال ، وإنما نفتها عن العباد ، وأسقطتها عنهم ، ونسبتها إلى الله تعالى

للعباد . بالسمع والعقل . فاما السمع فله وجهان : الأمر به والنفى عنه . والثانى الوعيد فيه والوعد له . على تسمية ذلك فى كل هذا فعلا . من نحو قوله ﴿ اعملوا ما شئتم ﴾ (فصلت/٤٠) وقوله ﴿ وافعلوا الخير ﴾ (الحج/٧٧) . وفى الجزاء ﴿ يريهم الله أعمالهم حسرات ﴾ (البقرة/١٦٧) ، وغير ذلك مما أثبت لهم أسماء العمال . ولفعلهم أسماء الفعل بالأمر والنهى والوعد والوعيد . وليس فى الاضافة إلى الله سبحانه نفى ذلك ، بل هى لله ، بأن خلقها على ما هى عليه . وأوجدها بعد أن لم تكن ، وللخلق على ما كسبوها وفعلوها . وأيضا أن كل أحد يعلم من نفسه أنه مختار لما يفعله . وأنه فاعل كاسب<sup>(١٢٦)</sup>.

فهل اقرب الماتريدى فى نهاية تفنيده لموقف الجبرية من موقف الأشاعرة ونظريتهم فى الكسب ؟ لنستعرض بعض أقوال الماتريدية فى هذا الصدد:  
يقول أبو المعين النسفى : " وعندنا فعل العبد هو مخلوق لله تعالى ومفعوله ... والله تعالى هو الذى يتولى ايجاده واخراجه من العدم إلى الوجود . والعبد اكتسبه وباشره"<sup>(١٢٧)</sup>.

ويقول صاحب " مميزات مذهب الماتريدية " : " ... فمذهب أهل الحق ان الله تعالى خالق لأفعال العبد كلها . وهو كاسب فى أفعال الاختيار"<sup>(١٢٨)</sup>.  
فلا شك أن الماتريدية قد اقتربوا من الأشاعرة فى مسألة الكسب . إلا أن هذا الاقتراب لا يعنى تطابق المذهبين . فقد كان الأشاعرة أميل إلى المجبرة . أما الماتريدية ، فسرى عند حديثهم عن الاستطاعة أنهم أكثر تأكيداً لقدرة العبد على الفعل.

## ٢ - موقف القدرية :

القدرية لقب مدموم . فيقول أبو منصور الماتريدى : " أجمع أهل الكلام على ذم اسم القدرية ، وتبرأ كل منهم منه . وقد روى فى ذلك عن رسول الله ﷺ ...

(١٢٦) التوحيد ، ص ٢٢٥ - ٢٢٦

(١٢٧) التمهيد ، ص ٦٢ ، التبصرة ، ل ٣٧٢ نقلا عن الحربى : الماتريدية ، ص

(١٢٨) مميزات مذهب الماتريدية عن المذاهب الغيرية ، ل ٧١ نقلا عن السابق .

قوله : القدرية مجوس هذه الأمة ، ومعلوم أنه أراد به ذم أهلها<sup>(١٢٩)</sup> ، " وفسرت القدرية بنفيهم القدر عن الله "<sup>(١٣٠)</sup>.

والقدرية لقب يطلقه أهل السنة على بعض الطوائف ومن أهمها المعتزلة ، لأنهم ينكرون أن تكون أفعال العباد مخلوقة لله تعالى ، ويؤكدون أن الإنسان خالق لكل أعماله ، ويغلو بعضهم كالمتكلم المعتزلي النظام (ت. سنة ٢٣١ هـ) حتى يقول " إن الله تعالى لا يوصف بالقدرة على الشرور والمعاصي . وليست هي مقدورة للباري تعالى "<sup>(١٣١)</sup>.

والمجوس هم أصحاب المذاهب الثنوية أو الاثنينية الفارسية القديمة الذين يرجعون العالم إلى أصليين أو فاعلين : النور والظلمة ، وينسب الماتريدي إلى المجوس القول " إن الله تعالى لم يخلق مؤذيا ، ولا فاسدا ، ولا أمات وليا ، ولا قوى عدوا ، ولا أبقى الشياطين ... " ، ثم يشبه موقف المعتزلة القدرية بموقف المجوس ، لنفي كل منهما صدور القبائح عن الله ، فيقول : " إن أصل الاعتزال مقدر على ذلك... "<sup>(١٣٢)</sup>.

وكما رفض الماتريدي موقف المجبرة ، يرفض أيضا موقف القدرية ، ويستعين في رده على الطائفة الثانية ببعض أقوال الطائفة الأولى ، أعني القول " أن لا خالق غير الله ، ولا رب سواه ، ولو جعلنا حدث الأفعال ، وخروجها من العدم إلى الوجود ، ثم فناءها بعد الوجود ، ثم خروجها على تقدير من أربابها لجعلنا لها (أي لأربابها) وصف الخلق الذي به صار الخلق خلقا ، وفي ذلك لزوم القول بخالق سواه "<sup>(١٣٣)</sup>.

إن أفعال العباد في الحقيقة حركات وسكون في الظاهر ، والله قادر عليها ولولا ذلك ما أقدرهم عليها ، فصارت أفعالهم تحت قدرته تعالى . وقدرة العبد ناقصة . يمكن أن تزول ، ولكل إنسان قدرة على ما ليس لغيره . أما قدرة الله تعالى فهي فوق

(١٢٩) التوحيد ، ص ٣١٤

(١٣٠) السابق ، ص ٣١٨

(١٣١) الشهرستاني : الملل والنحل ، ص ٥٧

(١٣٢) التوحيد ، ص ٢٤٤ ، ص ٢٤٦ - ٢٤٧ ، ص ٣١٤ - ٣١٦

(١٣٣) السابق ، ص ٢٣٠



كل منقوص . أى أنها كاملة مطلقة ثابتة . ولو جاز خروج شيء من تحت قدرته . فكيف نؤمن بوعدده ووعيدده ؟ وكيف يطمئن السامع إلى ما وعده من البعث أن يكون ؟ وما أخبر أنه لو شاء لخلق مثل الذى خلق . وهو لا يقدر على فعل بعوض . فضلا عن فعل هو أقوى منه ؟

إن الله هو مالك كل شيء بذاته . لأنه خالق كل شيء . فإن كان غير مالك لفعل العباد فيكون ملكه ناقصا . وهذا باطل<sup>(١٣٤)</sup>.

والمعتزلة " جعلت للعبد قدرة على الكسب . ولم تجعل لله . فصار العبد بذلك أعظم فى القدرة " . بل لقد جعلوا للعبد قدرة على منع الرب عن فعله . هكذا " ثبت أن الله خالق الأفعال كلها"<sup>(١٣٥)</sup> بخلاف ما يزعم القدريّة .

### ٣ - الموقف الوسط :

لقد استهدف الماتريدى بنقده لكل من الحبريين والقدريين جميعا أن يتخذ موقفا وسطا بينهم . ويثبت أن أفعال العباد مخلوقة لله . ومكتسبة لهم . فيقول " والعدل هو القول بتحقيق الأمرين . ليكون الله موصوفا بما وصف به نفسه . محمودا به . كما قال ﴿ خالق كل شيء ﴾ (الأنعام/١٠١) وقال ﴿ هو على كل شيء قدير ﴾ (البقرة/٢٠) . وليكون عدلا متفضلا كما قال ﴿ وما ربك بظلام للعبيد ﴾ (فصلت/٤٦) . وقال ﴿ ولولا فضل الله عليكم ورحمته لاتيهتم الشيطان إلا قليلا ﴾ (النساء/٨٣) . ثم الدليل على لزوم القول بهذا . مع ما فيما بينا كغاية . وجود أحوال فى أفعال العباد<sup>(١)</sup> لا تبلغها أوهامهم . ولا تقدرها عقولهم . وأحوال فيها ينتهى إليها قصدهم . وتبلغها عقولهم . فثبت أنها من الوجه الأول ليست لهم . ومن الوجه الثانى لهم<sup>(١٣٦)</sup>.

(١٣٤) السابق . ص ٢٣٠ - ٢٣٢ ، وكذلك ص ٢٥٤ - ٢٥٥

(١٣٥) السابق . ص ٢٣٥

(١) فى المطبوع : العبد ، وفى هذا النص أخطاء مطبعية . أحدها يتعلّق بالآية

المذكورة من سورة فصلت

(١٣٦) التوحيد ، ص ٢٢٩

## المطلب الرابع

### قدرة العبد أو الاستطاعة

يقسم الماتريدى قدرة العبد أو استطاعته إلى قسمين ، أو يجعلها بالأحرى تتضمن أمرين ، استطاعة الأحوال والأسباب ، واستطاعة الأفعال :

الأولى تعنى سلامة الأسباب ، وصحة الآلات ويسمى هذا القسم استطاعة الأسباب والأحوال ، ولا تقوم الأفعال إلا بها ، وهى من النعم التى يكرم الله بها من يشاء ، ولولاها لم يحتمل أحد الأمر والنهى .

والثانية استطاعة الأفعال ، وتعنى فعل الاختيار ، وبه يكون الثواب والعقاب ، أى أنها مناط التكليف ، واستطاعة الأفعال تحدث بحدوث الأفعال ، فهى كالوقت لا تبقى ، أى أن الاستطاعة ليست صفة ثابتة للعبد ، وإنما يخلقها الله له ، وتزول بزوال الفعل ، فهى مصاحبة للفعل ، وليست سابقة عليه ، وههنا يلتقى الماتريدى والأشعرى ، ويخالفان المعتزلة .

ويبرهن الماتريدى على صحة مذهبه ، فيبين أن الاستطاعة إنما هى قوة . ولا قوة إلا بالله ، وعلى ذلك مجىء السمع واتفاق الألسن على سؤال المعونة من الله والتقوية على ما أمر من العبادات ، فلو كانت الاستطاعة موجودة وجودا مسبقا كان السؤال ضربا من العبث .

كما أن القوة ليست هى من أجزاء الجسم ، فهى عرض فى الحقيقة ، والأعراض لا تبقى ، فيلزم القول بالكون . أى كون الاستطاعة . مع الفعل . وأيضا أن القوة إذ هى للأفعال . وجائز حدوث العجز بعد الوصف بالقدرة .

ومما يثبت أيضا زوال الاستطاعة ، أن الله صير الخلق جميعا فقراء إليه ، وهو الغنى الحميد ، لذلك لم يجز أن يقع لهم الغنى عنه ، فلو كان للعبد استطاعة ذاتية ثابتة لصار غنيا عن الله ، وذلك قبيح<sup>(١٣٧)</sup> .

(١٣٧) التوحيد ، ص ٢٥٦ - ٢٦٢ ، تأويلات أهل السنة ، ص ٦٦٩ - ٦٧٠

ولكن يخالف الماتريدي الأشاعرة في قولهم إن الاستطاعة لا تصلح للشيء  
وضده معا . ويذكر أن أبا حنيفة وجماعته (والماتريدي من جماعته) وكذلك أهل  
الاعتزال يقولون عن الاستطاعة : هي تصلح للأمرين جميعا . ويستصوب الماتريدي  
هذا المذهب القائل بالقدرة على الشيء وضده<sup>(١٣٨)</sup>.

كما يخالف الماتريدي الأشاعرة في قولهم بجواز تكليف المرء ما لا يطيق .  
إذ يقول : " الأصل أن تكليف من مُنع عنه الطاقة فاسد في العقل "<sup>(١٣٩)</sup>.  
ويحكي ابن الهمام عن علماء الفرقة التي ينتمي إليها ، أعنى الماتريدية .  
فيقول : " ولا أعلم أحدا منهم جوز تكليف ما لا يطاق "<sup>(١٤٠)</sup>.

<sup>(١٣٨)</sup> التوحيد . ص ٢٦٣

<sup>(١٣٩)</sup> التوحيد . ص ٢٦٦

<sup>(١٤٠)</sup> المسابير . نقلًا عن الحربي . الماتريدية . ص ٤٨ :

# المبحث الخامس

## مسائل الإيمان

.المطلب الأول : مفهوم الإيمان

.المطلب الثاني : اختلاف الفرق في معنى الإيمان :

١ - الرد على الكرامية

٢ - الرد على المعتزلة والخوارج والحشوية

٣ - الرد على الجهمية

٤ - اثبات رأى مرجئة الفقهاء

.المطلب الثالث : الاستثناء في الإيمان

.المطلب الرابع : الإيمان والإسلام

.المطلب الخامس : حكم مرتكب الكبيرة





## المبحث الخامس

### مسائل الإيمان

#### المطلب الأول

#### مفهوم الإيمان

يتفق الماتريدي ومعظم أتباعه مع الأشاعرة في أن الإيمان يعنى التصديق بالقلب فقط ، وإن أضاف بعض الماتريدية الاقرار باللسان إلى مفهوم الإيمان . ويلزم عن مذهب الماتريدية أن الإيمان عندهم لا يزيد ، ولا ينقص ، ومن أدلتهم على هذا ما رواه الفقيه أبو الليث السمرقندي في تفسيره عن أبي هريرة قال: جاء وفد ثقيف إلى رسول الله ﷺ فقالوا: يا رسول الله: الإيمان يزيد وينقص؟ فقال: " لا الإيمان مكمل في القلب ، زيادته ونقصانه كفر " . وقد أبطل هذا الحديث شارح الطحاوية ، كما حكم بوضعه ابن كثير وابن حبان والحاكم وابن الجوزي والذهبي .

## المطلب الثانى

### اختلاف الفرق فى معنى الإيمان

ويستعرض الماتريدى أهم اختلافات الفرق فى مفهوم الإيمان ، ويبين موقفه من مفهوماتهم للإيمان ، على النحو التالى:

#### ١ - الرد على الكرامية:

يستهل الماتريدى بحثه فى مفهوم الإيمان برفض تعريف الكرامية<sup>(١٤١)</sup> للإيمان ، فيتفق تماما مع الأشاعرة ، ويقول: "قال قوم (يقصد الكرامية): الإيمان هو الاقرار باللسان خاصة ، وليس فى القلب شىء" ، ثم يبطل الماتريدى هذا رأى ، ويستبدل به رأى مضاد ، فيبين أن الإيمان هو مجرد التصديق بالقلب دون الاقرار باللسان أو العمل بالجوارح ، ويثبت ذلك بالسمع والعقل .

أما السمع فهو قوله تعالى فى المنافقين الذين قالوا : آمنا بأفواههم ولم تؤمن قلوبهم ﴿ قالت الأعراب آمنا قل لم تؤمنوا ولكن قولوا أسلمنا ولما يدخل الإيمان فى قلوبكم ﴾ (الحجرات/١٤) ، فابطل أن يكون قولهم إيماننا إذ لم تؤمن قلوبهم ، وقال تعالى ﴿ ومن الناس من يقول آمنا بالله وباليوم الآخر وما هم بمؤمنين ﴾ (البقرة/٨) فنفى أن يكون الذى قالوا بالسنتهم إيماننا إذا خالفت قلوبهم ذلك ، وقال ﴿ إلا من اكراه وقلبه مطمئن بالإيمان ﴾ (النحل/١٠٦) فلم يجعل لهم كفر باللسان إذا لم يكن عبارة عن القلب ، فثبت بهذه الآيات وغيرها أن القلب هو موضع الإيمان<sup>(١٤٢)</sup>.

<sup>(١٤١)</sup> راجع شرح الطحاوية : ٢ / ٤٧٩ - ٤٨٠

<sup>(١٤٢)</sup> راجع الشرحين : المثل والنحل . ص ١١٧

ويورد الماتريدي قوله تعالى ﴿فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّىٰ يَكْمُوكَ فِيمَا شَجَرِ بَيْنَهُمْ﴾ (النساء/٦٥) ، وهذه الآية . فيما يقول . " تنقض <sup>(١٤٣)</sup> على الكرامية ، لأنهم يقولون : الإيمان قول اللسان دون التصديق ، فأخبر الله ﷻ عن جملة المنافقين أنهم ليسوا بمؤمنين لما لم يأتوا بالتصديق ، وهذا يدل على أن الإيمان تصديق بالقلب " <sup>(١٤٣)</sup> .

وفي موضع آخر يقول الماتريدي " والإيمان عندنا هو التصديق بالقلب ، ودليله قول جميع <sup>(١٤٤)</sup> أهل التأويل والأدب أنهم فسروا : آمنوا (بمعنى) صدقوا في جميع القرآن " <sup>(١٤٤)</sup> .

وأما العقل ، فلأن الإيمان دين ، والدين اعتقادات <sup>(١٤٥)</sup> " والاعتقادات لا يجرى عليها القهر والغلبة ، ولا لأحد من الخلاق على اعتقاد آخر ومنعه سلطان ، وهن أفعال القلوب خاصة " ، فالدين في القلب ، لا يشترط أن يكون باللسان ، فثبت بذلك " أنه على غير ما ظنت الكرامية " <sup>(١٤٥)</sup> .

<sup>(١٤٦)</sup> ونحن بدورنا نقول : إن هذه الآية تنقض على الماتريدي زعمه أن الإيمان مجرد تصديق بالقلب دون العمل ، إذ الآية تنفي الإيمان عن من لم يحكمون هدى النبوة في حياتهم العملية

<sup>(١٤٣)</sup> تأويلات أهل السنة ، ص ٤٦

<sup>(١٤٧)</sup> رأينا عند حديثنا عن الأشاعرة أن الباقلاني يردد نفس هذا القول ، غير أن ابن تيمية قام بالرد عليه ، وبين أن هذا التفسير للفظ الإيمان ليس موضع اتفاق أهل اللغة ، فمنهم من أرجع الإيمان إلى الأمان

<sup>(١٤٤)</sup> تأويلات أهل السنة ، ص ٤٦

<sup>(١٤٨)</sup> لا نوافق الماتريدي في أن الدين اعتقادات وحسب ، بل يشمل أيضا الأعمال ، فالدين عقيدة وشريعة ، ويتضمن عبادات ومعاملات شتى ، بل حتى العقيدة ، ولو أنها في ذاتها تتعلق بالجانب النظري المعرفي ، إلا أن لها مردودا عمليا من غير شك ، فهي مصدر السلوك ، والحافز على العمل وانتفاء السلوك العملي الموافق للعقيدة دليل على خلؤ قلب منها

<sup>(١٤٩)</sup> التوحيد ، ص ٣٦٩ ، ص ٣٧٧ - ٣٧٨



## ٢ - الرد على المعتزلة والخوارج والحشوية:

يشارك المعتزلة والخوارج والحشوية . على اختلاف مذاهبهم . في اعلان أن الإيمان يقوم على ثلاث دعائم : اقرار باللسان ، وتصديق بالقلب ، وعمل بالجوارح . وكما استبعد الماتريدي الدعامة الأولى كما رأينا ، يهدم أيضا الدعامة الثالثة ، ولا يستبقى من الإيمان سوى الجانب القلبي فقط ، ويجعل الإيمان معلقا على القلب دون سواه .

وأما استبعاد الماتريدي للجانب العملي ، فيستند فيه لمثل قوله تعالى ﴿ يا أيها الذين آمنوا لم تقولون ما لا تفعلون ﴾ (الصف/٢) وقوله ﴿ يا أيها الذين آمنوا ما لكم إذا قيل لكم أنفروا فـ سبيل الله ﴾ (التوبة/٣٨) وقوله ﴿ وما لكم لا تقاتلون فـ سبيل الله ﴾ (النساء/٧٥) ، فعاتب ﷺ المؤمنين على صنيعهم ، ولم يزل عنهم اسم الإيمان ، بل أبقي لهم هذا اللقب ، فبطل قول من يقول : الإيمان اسم لجميع الطاعات ، وثبت أن التسمية تقتصر على تصديق القلب وحده<sup>(١٤٦)</sup>.

وكان الإمام أبو حنيفة النعمان قد انفرد من بين سائر أئمة الفقه باخراج العمل عن مسمى الإيمان ، إلا أنه جعل العمل من لوازم الإيمان . وكان الماتريدي حنفى المذهب ، فجرد مفهوم الإيمان من ركنه العملي .

غير أن موقف الماتريدي ههنا مخالف لما كان عليه السلف ، فقد أنكروا على من أخرج الأعمال عن الإيمان انكارا شديدا ، وعدوه قولا محدثا . قال الثوري " هو رأى محدث أدركنا الناس على غيره " وقال الأوزاعي " كان من مضى من السلف لا يفرقون بين العمل والإيمان " ، وكتب عمر بن عبد العزيز إلى الأمصار " أما بعد ، فإن الإيمان فرائض وشرائع ، فمن استكملها استكمل الإيمان ، ومن لم يستكملها لم يستكمل الإيمان " . وهذا المعنى هو الذي أراد البخاري اثباته في كتاب الإيمان . وعليه بوب أبوابه كلها ، فقال : " باب أمور الإيمان " و " باب الصلاة من الإيمان " و " باب الزكاة من الإيمان " و " باب الجهاد من الإيمان " وهكذا<sup>(١٤٧)</sup>.

(١٤٦) التوحيد ، ص ٣٧٨ - ٣٧٩ ، تأويلات أهل السنة ، ص ٧٣

(١٤٧) حافظ بن أحمد حكيم : معارج القبول : ٢ / ١٦ - ١٧

### ٣ - الرد على الجهمية:

كان جهم بن صفوان يعتقد أن الإيمان مجرد معرفة الله ، ولا يتفاضل الناس في الإيمان ، لأن المعارف لا تتفاضل<sup>(١٤٨)</sup> . ويشير الماتريدي إلى مفهوم الإيمان المذكور ، وإن لم ينسبه إلى الجهم وأصحابه ، فيقول : " وظن قوم أن لا يكون بالقلب تصديق ، وإنما تكون معرفة خاصة<sup>(١٤٩)</sup> " .

ويبطل الماتريدي هذا الزعم ، ويبين " أن الإيمان تصديق في اللغة ، والكفر تكذيب أو تغطية ، ف ضد المعرفة في الحقيقة النكرة والجهالة ... (ولما كان) كل من جهل حقاً لا يوصف بالتكذيب له ، ثبت أن الإيمان بالقلب في التحقيق غير المعرفة ، على أن المعرفة هي سبب يبعث على التصديق ، كما قد تبعث الجهالة على التكذيب ربما " ، وعلى هذا فليس الإيمان هو مجرد معرفة " إنما هو التصديق عند المعرفة " ، وليس الإيمان معرفة نظرية وحسب ، وإنما شرطه الأساسي أو ثمرته هي طمأنينة القلب<sup>(١٥٠)</sup> .

### ٤ - اثبات رأى مرجئة الفقهاء:

يشير الماتريدي إلى اختلاف الآراء في معنى " المرجئة " ، ويبحث في أصل اللفظ في اللغة ، فيذكر أن الأرجاء في اللغة هو التأخير ، ثم يتطرق إلى بحث حقيقة كلمة " مرجئة " من حيث هي مصطلح يطلق على فرقة ذات عقائد معينة ، فيبين أنه لا يوجد ثمت اتفاق على ذلك ، فالحشوية يطلقون مصطلح المرجئة بمعنى غير ما يعنيه المعتزلة ، ويستبعد الماتريدي " قول بعضهم<sup>(١٥١)</sup> : المرجئة هم الذين أرجأوا أمر (خلافة) على ابن أبي طالب " .

ومعنى الأرجاء . عند الماتريدي . نوعان : أحدهما محمود والآخر مذموم ، فأما الأرجاء المذموم فالمراد به مذهب الجبر ، ويرجع إلى ما ورد في الخبر المرفوع أن الرسول ﷺ قال : " صنفان من أمتي لا تنالهم شفاعتي : القدرية

(١٤٨) الشهرستاني : الملل والنحل ، ص ٨٨

(١٤٩) كذا في المطبوع ، ولعل الصواب : خالصة

(١٥٠) التوحيد ، ص ٣٨٠ - ٣٨١

(١٥١) وهو قول الشيعة : الزيدية منهم كأحمد بن سليمان (راجع كتابنا عنه .

ص ١٢٣) والاسماعيلية كأبي حاتم الرازي (راجع كتابه الزينة ، ص ٢٦٦)

«المرجئة» (رواه ابن ماجه والترمذى) ، ويشير الماتريدى إلى احتمال أن يكون لفظ  
المرجئة فى هذا الحديث . إن صح . يراد به الجبرية ، لأنه جمع إلى القدرية .

وأما الأرجاء المحمود ، فهو أرجاء أصحاب الكبائر إلى يوم القيامة ، ليحكم  
الله فيهم بما يشاء ، وبهذا المعنى يصير لفظ المرجئة من الألقاب المحمودة ، وبه  
يمتدح كل من أطلق عليه هذا اللقب ، وقد أطلق بالفعل على جماعة ينتمى  
الماتريدى نفسه إليها ، وكان على رأسها شيخه الأكبر أبو حنيفة النعمان . ولم يستنكر  
الامام أبو حنيفة أن ينسب إلى الأرجاء . يقول الماتريدى : " سئل أبو حنيفة رحمه  
الله : مم أخذت الأرجاء ؟ فقال : من فعل الملائكة ، حيث قيل لهم ﴿ انبئونا  
بأسماء هؤلاء إن كنتم صادقين ﴾ (البقرة/ ٣١) ، إنه لما سئلوا عن أمر لم يكن لهم  
به علم ، فوضوا الأمر فى ذلك إلى الله<sup>(٩)</sup> ، وكذلك الحق فى أصحاب الكبائر ، إذ  
معهم خيرات ، الواحدة منها لو قبلت جميع ما دون الشرك من الشرور لمحتما  
وأبطلتها ، فلا يحتمل أن يحرم صاحبها الجنة ويخلد فى النار ، لكن يرجأ أمره إلى  
الله ، فإن شاء عفا عنه إذ هو لم يحرمه . عند فعله . معرفته ، ومعاداة أعدائه له ،  
وتعظيم أوليائه ، فعند شدة حاجته إلى عفوه وإحسانه يرجو أن لا يحرمه ، والله  
الموفق ، إذ قال : هو الغفور ، وهو الرحيم الودود ، وإن شاء قابل بسيئته ما أكرمه به  
من الحسنات ، فجعلن كفارات لها ، كما قال تعالى ﴿ إن الحسنات يذهبن  
السّيئات ﴾ (هود/ ١١٤) ، وقال فى غير موضع ﴿ نكفر عنكم سيئاتكم ﴾  
(النساء/ ٣١) ، وقد ذكر الأنواع التى وعد بها التكفير " .

إن شاء عفا عنه ، وإن شاء جزاه قدر عمله ، خيرا أو شرا لقوله تعالى ﴿ فمن  
يحمل مثقال حبة خيرا يره . ومن يحمل مثقال ظرة شرا يره ﴾ (الزلزلة/ ٧-٨) وغير  
تلك من الآيات التى فيها ذكر جزاء الخير والشر ، وذلك وصف العدل فى المؤاخدة ،  
وإن كان هو فيما أعطى الثواب مفضلا . يقول الماتريدى : " وهذا النوع من الإرجاء  
حق ، لزم القول به " (١٥٠) .

(٩) ﴿ قالوا سبحانك لا علم لنا إلا ما علمتنا أنك أنت العليم الحكيم ﴾ (البقرة/ ٣٢)

(١٥٠) التوحيد ، ص ٣٨١ - ٣٨٥ ، تأويلات أهل السنة ، ص ٩٨ - ٩٩



## المطلب الثالث

### الاستثناء في الإيمان

هل يصح الاستثناء في الإيمان ؟ أى هل يجوز للمرء أن يقول : أنا مؤمن إن شاء الله ؟ اختلف العلماء حول هذه المسألة<sup>(١٥١)</sup> على ثلاثة اتجاهات:

#### ١ - تحريم الاستثناء:

فمن العلماء من حرم الاستثناء في الإيمان ، وقالوا : الاستثناء شك ، والشك في الإيمان كفر وممن يحرّمون الاستثناء المرجئة والجهمية<sup>(١٥٢)</sup>.

#### ٢ - وجوب الاستثناء :

ومن العلماء من أوجب الاستثناء في الإيمان ، كابى حامد الغزالي الذي أعلن أن الاستثناء لا يعنى الشك في الإيمان ، ولكن للاحتراز من الجزم به خيفة ما فيه من تزكية للنفس ، ولأن الاستثناء يستهدف التأديب بذكر الله وأحواله الأمور كلها إلى مشيئته سبحانه ، كما أن الاستثناء في كمال الإيمان وليس في أصله ، إنما هو أمر مطلوب ، لأنه يزيل النفاق الخفى ، ويدفع المؤمن إلى مزيد من أعمال الطاعات ، وأخيرا يجب الاستثناء في الإيمان خوفا من الخاتمة ، فإن الانسان لا يدري أسلم له الإيمان عند الموت أم لا؟<sup>(١٥٣)</sup>.

#### ٣ - جواز الاستثناء في الإيمان:

من العلماء من جاز الاستثناء في الإيمان كابن تيمية ولكنه كره الغلو في الاستثناء ، لما قد يؤدي إلى الشك ، فقد أشار إلى طائفة من معاصريه يستثنون في كل شيء ، وينكرون القطع في كل شيء من الأشياء ، حتى إن الواحد منهم يقول : هذا ثوبى إن شاء الله ، وهذا جبل إن شاء الله ! فإذا قيل له : هذا لا شك فيه ،

---

(١٥١) الغزالي : إحياء علوم الدين : ٢ / ٢١٣

(١٥٢) ابن تيمية : الإيمان ، ص ٣٧٣

(١٥٣) الغزالي : إحياء علوم الدين : ٢ / ٢١٣ - ٢٢٠



قال: نعم ولكن إذا شاء الله أن يغيره غيره<sup>(١٥٤)</sup>. ويجوز ابن تيمية الاستثناء في الإيمان ولا يوجبه ، إذ أن أغلب السلف كانوا لا يشكون في وجود ما لديهم من الإيمان ، ولكنهم مع ذلك يجعلون الاستثناء عائداً إلى الإيمان المطلق ، وقد سئل أحمد بن حنبل عن الاستثناء في الإيمان ، فقال : " نعم الاستثناء على غير معنى الشك ، مخافة واحتياطاً للعمل " ، فكان الإمام أحمد يستثنى لكون العمل من الإيمان عنده ، وهو لا يتيقن أنه أكمله ، بل يشك في ذلك ، لهذا بين أن الاستثناء مستحب من هذه الزاوية<sup>(١٥٥)</sup>.

والآن ما موقف الماتريدي من مسألة الاستثناء في الإيمان ؟ الواقع أن انتماء الماتريدي إلى المرجئة جعله يناصر أصحاب الاتجاه الأول أعنى تحريم الاستثناء . يقول الماتريدي : " الأصل عندنا قطع القول بالإيمان ، وبالتسمي به بالاطلاق ، وترك الاستثناء فيه " ، ذلك أن العرف الظاهر في الخلق أنهم لا يستعملون أسلوب الاستثناء في موضع الاحاطة والعلم ، ومن سمع ذلك استعظم القول إذا كان يشار إلى محسوس ويستثنى ، ويستعملونه في موضع الشك والظنون ، وقد حذر الله تعالى من ذلك بقوله ﴿ ثم لم يرتابوا ﴾ (الحجرات/١٥) ، أو بما وصف أهل النفاق بالشك والريب ، لذلك لم يجر الثنيا في كل ما لا يجوز فيه الشك ، فلا يصح استعمال العبارات الدالة على ذلك .

ثم إن الله ﷻ شهد لمن آمن بالله ورسوله والآخر بالإيمان بقوله ﴿ آمن الرسول ﴾ (البقرة/٢٨٥) ، وقد مدح بقطع القول به بقوله تعالى ﴿ قولوا آمنا بالله ﴾ (البقرة/١٣٦) .

ثم إن الأصل أنه نعمة وامتنان وزينة في القلوب وفضل<sup>(١٥٦)</sup> ، فلا يخلو من يستثنى من أن يكون عرف صدق نفسه ، وعظيم نعم الله وأفضاله ، أو لم يعلم ذلك ، أو علم أنه على غير ذلك ، فإن علم أنه على غير ذلك فبعدها له ، فإن الثنيا لا تنفعه سوى

(١٥٤) ابن تيمية : الإيمان ، ص ٣٧٦ - ٣٧٨

(١٥٥) السابق ، ص ٣٩١ - ٣٩٢ ، وكذلك راجع موقف أحمد بن حنبل في

المسائل الملحقة بكتابه الرد على الزنادقة والجهمية ، ضمن كتاب عقائد

السلف ، ص ١١٣ - ١١٤

(١٥٦) راجع سورة الفاتحة ، الحجرات/٧ ، الحجرات/١٧ ، البقرة/٦٤

الارتباب فيما زعم أنه لم يعلمه ، وإن لم يعلم بصدقه فيما قال ، ولا امتنان الله وانعامه فويل له ، إذ جهل أعظم نعم الله وكفر به ، وإن علم ذلك فإن في حرف الشك (أى أداه الاستثناء) عند السامعين ستر نعم الله وكفران منه ، فذلك آية الزوال وسبب المحق .

كما أن الثنيا حرف يستعمل في موضع التحرج ، وليس الإيمان موضع تحرج ، وإلا لزم مقت الله ونقمته .

ويستند الماتريدى في اثبات مذهبه بما رواه الشيخان وغيرهما عن رسول الله ﷺ أنه سئل عن أفضل الأعمال فقال " إيمان لا شك فيه ، وجهاد لا غلول فيه ، وحج مبرور <sup>(١٥٦)</sup> .

---

(١٥٦) التوحيد ، ص ٣٨٨ - ٣٩٢

## المطلب الرابع

### الإيمان والإسلام

هل الإيمان هو الإسلام أم غيره ؟ يذكر الماتريدي أن الناس قد اختلفوا<sup>(١٥٨)</sup> بصدد الإجابة عن هذا السؤال ، فأما من فرق بينهما فكان ذلك استدلالا بتفريق القرآن ﴿ قَالَتِ الْأَعْرَابُ آمَنَّا قُل لَّمْ تُؤْمِنُوا وَلَكِنْ قُولُوا أَسْلَمْنَا ﴾ (الحجرات/١٤) فأذن الله لهم بالخبر عن الإسلام ، ولم يأذن لهم بالاخبار عن الإيمان، وكذلك ما روى في حديث جبريل وسؤاله عن الإسلام والإيمان .

واستدل أيضا من فرق بين الإسلام والإيمان بأن الكفرة أبست أنفسهم التسمى بالإسلام ، وليس أحد منهم يأبى التسمى بالإيمان .

ويعترف الماتريدي بما بين الإسلام والإيمان من اختلاف ، ولكنه اختلاف ظاهري لفظي فقط . يقول " وأما القول عندنا في الإيمان والإسلام إنه واحد في أمر الدين في التحقيق بالمراد ، وإن كانا قد يختلفان في المعنى باللسان " ، ويضيف قائلا : " هما واحد في التحصيل ، وإن كانت العبارة من الاسم في الاطلاق ربما تختلف كإنسان ، وابن آدم ، ورجل ، وفلان " .

ويدل على ذلك أيضا " أنه من البعيد عن العقول أن يأتي المرء بجميع شرائط الإيمان ، ثم لا يكون مسلما ، أو يأتي بجميع شرائط الإسلام ثم لا يكون مؤمنا (لهذا) ثبت أنهما في الحقيقة واحد " .

وأما ما يدل عليه خبر جبريل . في رواية عمر بن الخطاب . من التفرقة بين الإسلام والإيمان ، فإن الماتريدي يشير إلى اختلاف الروايات<sup>(١)</sup> لهذا الحديث ، فقد روى عن ابن عمر أن الرسول ﷺ سئل عن الإيمان ، ثم سئل عن شرائع الإسلام ، فأجاب بالذي ذكر . في رواية عمر . في الإسلام ، فتكون رواية ابن عمر بمثابة

---

<sup>(١٥٨)</sup> ويعرض أيضا لهذا الاختلاف ابن حزم : الأصول والفروع : ١ / ١٣١

<sup>(٢)</sup> رراه أيضا أبو هريرة ، وأبو ذر ، وابن عباس ، وابن عمر (راجع هذه

الروايات في كتاب معارج القبول) : ٢ / ٣ - ١٠

تفسير لرواية أبيه رضى الله عنهما ، أو أن الراوى لم يسمع كلمة " شائع " فى السؤال .

ويؤيد الماتريدى موقفه بمثل قوله تعالى ﴿ وقال موسى يا قوم إن كنتم آمنتم بالله فعليه توكلوا إن كنتم مسلمين ﴾ (يونس/ ٨٤) ، فصيرهم بالذى آمنوا مسلمين ، وقوله ﴿ يامنون عليك أن أسلموا قل لا تمنوا على إسلامكم ، بل الله يمن عليكم أن هداكم للإيمان إن كنتم صادقين ﴾ (الحجرات/ ١٧) ، صير ذلك منهم إسلاما لو صدقوا فى إيمانهم ، وكذلك به يكونون مؤمنين ، وكذلك قوله ﴿ فأخرجنا من كان فيها من المؤمنين فما وجدنا فيها غير بيت من المسلمين ﴾ (الذاريات/ ٢٥ - ٢٦) فصير الذين كانوا مسلمين مؤمنين ، وقد روى عن النبى ﷺ أنه قال " لا يدخل الجنة إلا نفس مؤمنة " (البخارى والترمذى والنسائى وغيرهم) ، وروى أنه قال : لا يدخلها " إلا نفس مسلمة " .

ويدعم الماتريدى موقفه بقوله " ثم اتفاق أهل المذاهب فى الإسلام أن ما يخرج من الإيمان يخرج من الإسلام ، وكذلك الذى يخرج من الإسلام يخرج من الإيمان ، ثم ما لا تنازع ( فيه ) فى الآخرة . فى جميع الفرق . أن الدار التى لأهل الإسلام هى لأهل الإيمان ، وأن التى هى لهؤلاء هى لهؤلاء <sup>(١٥٩)</sup> .

وممن ذهب أيضا إلى أن الإيمان والإسلام شىء واحد ، وأنهما اسمان لمسمى واحد فضلا عن الماتريدية بعض رجال المعتزلة <sup>(١٦٠)</sup> ، والصوفية <sup>(١٦١)</sup> ، والخوارج ، وطائفة من أهل الحديث <sup>(١٦٢)</sup> ، وأكثر أصحاب مالك <sup>(١٦٣)</sup> . وقال أبو عبد الله محمد بن نصر المروزى إن مذهب " الجمهور الأعظم من أهل السنة والجماعة وأصحاب الحديث : الإيمان الذى دعا الله العباد إليه ، وافترضه عليهم ، هو الإسلام الذى جعله دينا ، وارتضاه لعباده ، ودعاهم إليه ... فمدح الله الإسلام بمثل ما مدح به الإيمان ، وجعله اسم ثناء وتزكية " ، ويدلل محمد ابن نصر المروزى على صحة

(١٥٩) التوحيد ، ص ٣٩٢ - ٣٩٨

(١٦٠) مثل القاضى عبد الجبار : شرح الأصول الخمسة ، ص ٧٠٦ - ٧٠٧

(١٦١) مثل الكلاباذى : التعرف لأهل التصوف ، ص ٨٣

(١٦٢) ابن تيمية : الإيمان ، ص ٢٠٥ ، ص ٣٦١

(١٦٣) السابق ، ص ٢٨٤



ذلك ببعض الآيات مثل قوله تعالى ﴿ فَإِنْ أَسْلَمُوا فَقَدْ اهْتَدَوْا ﴾ (آل عمران/ ٢٠) وقال أيضا ﴿ فَإِنْ آمَنُوا بِمِثْلِ مَا آمَنْتُمْ بِهِ فَقَدْ اهْتَدَوْا ﴾ (البقرة/ ١٢٧)، "فحكم الله بأن من أسلم فقد اهتدى، ومن آمن فقد اهتدى، فسوى بينهما".

ويعقب ابن تيمية على النص السابق بقوله "ولم ينقل عن أحد من الصحابة والتابعين لهم بإحسان ولا أئمة المسلمين المشهورين أنه قال: مسمى الإسلام هو مسمى الإيمان. كما نصره. بل ولا عرفت أن أحدا قال ذلك من السلف" (١٦٤).

إذن ثمت موقف آخر يتفق أصحابه فيما بينهم على أن الإيمان والإسلام شيان متغايران، وأن مسمى أحدهما ليس هو مسمى الآخر، ولكن انقسم أصحاب هذا الرأي إلى قسمين:

أحدهما ذهب إلى أن الإيمان والإسلام متغايران، ولكنهما متلازمان، وممن ذهب هذا المذهب بعض علماء السلف. قال أبو خيثمة: "لا يكون الإسلام إلا بإيمان، والإيمان بإسلام" (١٦٥). إذن العلاقة بينهما علاقة ترابط، لا يتصور وجود أحدهما بدون الآخر، فأما الإسلام فهو ظاهر الإيمان، وهو من أعمال الجوارح، وأما الإيمان فهو باطن الإسلام، ومثل تلازمهما كمثل العلاقة بين الروح والبدن، لا وجود لأحدهما إلا مع الآخر، فالإيمان كالروح، والإسلام كالبدن (١٦٦).

وكذلك قال بعض صوفية أهل السنة ممن فرقوا بين الإسلام والإيمان: "الإسلام ظاهر، والإيمان باطن، وقال بعضهم: الإيمان تحقيق واعتقاد، والإسلام خضوع وانقياد... (وقالوا): الإيمان عقد القلب بحفظ السر ومعرفة البر، والإسلام مشاهدة قيام الحق بكل ما أنت به مطالب" (١٦٧).

والقسم الآخر هو جمهور أهل السنة والجماعة ذهبوا إلى أن الإيمان أعلى منزلة من الإسلام، وأفضل مكانة، وأن هذا ما يستفاد من اجابة الرسول ﷺ على أسئلة جبريل، إذ جعل الناس في الدين ثلاث طبقات متفاوتة في الفضل، وهي على الترتيب: الإسلام والإيمان والإحسان، أول المراتب مرتبة الإسلام تليها مرتبة

(١٦٤) السابق، ص ٣١٥ - ٣١٦، وكذلك ص ٣٥٧

(١٦٥) السابق، ص ٢٨٣

(١٦٦) السابق، ص ٢٨٦

(١٦٧) الكلاباذي: التعرف، ص ٨٣ - ٨٤

الإيمان . فمن وصل إليها فلا بد أن يكون قد حصل على مرتبة الإسلام ثم تجاوزها ،  
وأما من وصل إلى أعلا المراتب وهي مرتبة الإحسان ، فهو حاصل على المرتبتين  
السابقتين ، أو أنها مرتبة عليا تتضمن المرتبتين الأخرتين ، ويعتقد أنصار هذا  
المذهب أن الإسلام هو الأعم ، ولكن الإيمان هو الأفضل ، يقول عالم الأشاعرة  
الباقلاني : " وكل إيمان إسلام ، وليس كل إسلام إيماناً " <sup>(١٦٨)</sup> ، وكذلك يقول ابن  
تيمية : كل مؤمن مسلم ، وليس كل مسلم مؤمناً <sup>(١٦٩)</sup> ، ويدعم هذا المذهب ما أجاب به  
الرسول ﷺ لما سئل : أى الأعمال أفضل ؟ فقال : " الإسلام " ، ف قيل : أى الإسلام  
أفضل ؟ فقال : " الإيمان " (رواه أحمد والطبراني) .

---

<sup>(١٦٨)</sup> الباقلاني : التمهيد ، ص ٣٩٢

<sup>(١٦٩)</sup> ابن تيمية : الإيمان ، ص ٣١٠ ، ص ٣١٢ ، ص ٣١٣

## المطلب الخامس

### حكم مرتكب الكبيرة

يشير الماتريدي إلى اختلاف الفرق في أحكامهم على مقتضى الذنوب، وفي تسميتهم : هل يسمون مؤمنين أم كافرين أو مشركين ؟ وهل تخرجهم ذنوبهم من الإيمان أم لا ؟

ويقسم الماتريدي الذنوب قسمين : الصغائر ، والكبائر<sup>(١٧٠)</sup>.

أولا - الصغائر :

تغفر الصغائر باجتناب الكبائر ، فلا يجوز اخراج صاحبها من الإيمان ، والقول بخلوده في النار إنما هو قول فاسد ، لما يوجب الخلف في الوعد بقوله ﴿ فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره ﴾ (الزلزلة/٧) ، وما جاءت به الآيات فيمن يعمل من الصالحات وهو مؤمن ، والوعد في ذلك .

والذي يمنع أن يطلق على صاحب الصغائر اسم كافر أو مشرك ، أمر الله نبيه أن يستغفر له وللمؤمنين والمؤمنات ، ولا يجوز الاستغفار لمن ثبت عليه كفر أو شرك ، لقوله تعالى ﴿ ما كان للنبي والذين آمنوا أن يستغفروا للمشركين ﴾ (التوبة/١١٣) ، وبما أمره أن يستغفر للمؤمنين ، ومحال أن يأمره بالاستغفار باسم الإيمان ، وهو عنهم زائل ، لأنه يوجب الكذب ، فثبت أن أولئك الذين أمرهم بالاستغفار هم أهل الإيمان في الحقيقة ، ثم لا يحتمل أن يؤمر بالاستغفار ولا ذنوب لهم ، أو كانت مغفورة لهم ، لأن الاستغفار هو طلب المغفرة .

ثم لا يحتمل أن يكون رسول الله والملائكة يستغفرون لمن أمروا به ، ثم لا يجابون ، فيثبت بهذا أن لا يزول اسم الإيمان لكل ذنب .

ولو كان في شيء من الصغائر تسمية بالكفر ، فهو على مجاز اللغة من حيث ذلك صنيعهم ، على ما يقال للمرء : أصم وأعمى بما لا يقف على حقيقة ما ، وذلك نحو قوله ﴿ من كفر بالله بعد إيمانه ﴾ (النحل/١٠٦) .

(١٧٠) التوحيد ، ص ٣٢٣ - ٣٢٥

والقول في جعل الصغائر كفرا أو شركا أو التخليد في النار جزاء لها ، إنما هو قول مهجور ، لأنه يسقط معنى تسميته تعالى عفوا غفورا رحيمًا .  
ها هو ذا موقف الماتريدي " الذي ينقض قول (بعض) الخوارج الذين يكفرون بالصغائر" (١٧١) .

### ثانيا - الكبائر :

يقرر الماتريدي حقيقة اختلاف الأمة في مرتكب الكبائر ومصيره في الآخرة ويفتش عن الدوافع التي أدت إلى تباين الآراء في هذه المسألة ما بين افراط وتفريط واعتدال ، فيقول " اختلفت الأمة في مرتكبي الكبائر من المسلمين ، دفعته إليها الغلبة من شهوة أو غفلة ، أو شدة الغضب والحمية ، أو رجاء العفو والتوبة ، من غير استحلال منه ، ولا استخفاف منه بمن أمر ونهى ، فمنهم من جعله كافرا ، ومنهم من جعله مشركا ، ومنهم من جعله غير مؤمن ولا كافر ، ومنهم من جعله منافقا ، ومنهم من جعله مؤمنا على ما كان عاصيا بما فعل ، فاسقا به من غير أن يطلق له اسم الفسق والفجور ... " (١٧٢) .

ويبطل الماتريدي قول كل من المعتزلة والخوارج الذين لا تغفر عندهم الكبائر إلا بالتوبة ، أما من مات على كبيرة دون توبة ، فهو كافر مخلد في النار عند الخوارج ، بينما انفردت المعتزلة بمنع اسم الكفر عن أصحاب الكبائر ، لأن صاحب الكبيرة قد جاء فيه الوعيد ، فبطل أن يكون مؤمنا ، ولم يسم به كافرا لأنه لم ترد به التسمية ، ولكن يستحق مرتكب الكبيرة عندهم اسم الفسق والفجور والظلم ، وهي منزلة بين منزلتي الإيمان والكفر. ويذهب المعتزلة إلى أن الوعيد إذا وجب لمرتكب الكبيرة ، لزم دخوله النار دون الخروج منها. ويقدم الماتريدي طائفة من الآيات القرآنية الدالة على أن ارتكاب الكبائر ، وإن استحق أصحابها اسم المقت أو الظلم أو الخيانة أو نحو ذلك إلا أن الإيمان لم يسلب منهم ، بل وصفهم القرآن بالإيمان على الرغم مما ارتكبوا من آثام ، ومن هذه الآيات ما يلي :

(١٧١) السابق ، ص ٣٢٥ - ٣٢٨

(١٧٢) السابق ، ص ٣٢٩



قوله تعالى ﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لِمَ تَقُولُونَ مَا لَا تَفْعَلُونَ ﴾ (الصف/٢) ، فأثبت لهم اسم الإيمان ، ثم أوجب لهم المقت في قوله ﴿ كبر مقتا عند الله أن تقولوا ما لا تفعلون ﴾ (الصف/٣).

قوله تعالى ﴿ وَإِنْ طَائِفَتَانِ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ اقْتَتَلُوا ﴾ (الحجرات/٩) . فأثبت لهم اسم الإيمان مع إلزام اسم البغى لأحدهما في القتال .

قوله تعالى ﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَتَحَدَّوْا عَدُوَّكُمْ وَأُولِيَاءَ ﴾ (المتحنة/١) ، فأثبت لهم اسم الإيمان مع قبح صنيعهم .

قوله تعالى ﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا تَوْبُوا إِلَى اللَّهِ تَوْبَةً نَصُوحًا ﴾ (التحريم/٨) ، أخبر أن عليهم ذنوبا تغفر بالتوبة ، ويكفر بها على ابقاء اسم الإيمان ، وفي قول هؤلاء الخوارج والمعتزلة لا يجوز ذلك .

ثم اجماع النقلة في اثبات الشفاعة<sup>(\*)</sup> ، وتوارث الأمة في الصلاة على جميع من مات من أهل القبلة ، والاستغفار لهم ، والترحم عليهم هو الدليل على بطلان قول كل من الخوارج والمعتزلة .

وبيتهم الماتريدي المعتزلة بالتناقض ، لأن مذهبهم يتضمن الاياس من روح الله مع نفيهم اسم الكفر عن مرتكب الكبيرة ، وقد قال تعالى ﴿ إِنَّهُ لَا يَأْسُ مِنْ رَوْحِ اللَّهِ إِلَّا الْقَوْمَ الْكَافِرُونَ ﴾ (يوسف/٨٢) ، وبذلك جمع الله بين الكفر والاياس ، فمن أثبت أحدهما لزم الآخر ، فإذا ثبت عندنا وعند المعتزلة أنه ليس بكافر . والكفر في العرف تكذيب . وصاحب الكبيرة . بالتصديق . في حالة يرجو عفوہ تعالى ، ويخاف عدا به ، ويعلم أن من أياسه من رحمة ربه ضال جاهل بالله ، ثبت أنه ليس بمكذب .

وياخذ عليهم " أنهم جميعا ضيقوا رحمة الله فجعلوها بحيث لا تتسع لذنوب ، إذ الذنوب التي ليست بكبائر لا يجوز معها التعذيب ... وجعلوا الغضب والسخط هو الذي يسع كل ذنب في الحكمة يجوز له التعذيب ، فلا عفو إذن على قولهم ولا رحمة " .

ولقد " قسم الله البشر قسمين (مؤمنين وكافرين) في أمر الدنيا والآخرة ، فقسمة المعتزلة على ثلاثة أقسام تعدى لحد الله ، وحق مثله أن يقال له : الله أذن

(\*) أنكر الخوارج والمعتزلة والزيدية الشفاعة لمرتكبي الكبائر

لكم أم على الله تفترون ، أو يقال : أنتم أعلم أم الله <sup>(١٧٣)</sup>؟ إن من زاد على قسمة الله الثنائية ، فهو المبتدع في دين الله <sup>(١٧٤)</sup>.

إن الخلود في النار - فيما بين الماتريدي - لا يكون إلا للكافر الذي تعمد عصيان الله تعالى ، وليس هذا حال المؤمن إذا ارتكب كبيرة " إن كل مؤمن فيما يعصى الله في كل شيء يكون كالمدفوع إليه بما يغلب عليه من شهوة أو غضب أو حمية أو نحو ذلك ، وبما به يصير إليه ، إذن لم يقصد عصيان الرب أو طاعة الشيطان ، ( ولكن ) يصير ... كالمدفوع ، لم يلزمه الكفر به ، والله أن يجزيه عليه بما ملكه ما به يمتنع عن الدفع إليه " <sup>(١٧٥)</sup>.

ويتعلق المعتزلة بظاهر قوله في المؤمنين ﴿ ولا خوف عليهم ولا هم يحزنون ﴾ ( البقرة / ٦٢ ) ، فيذهبون إلى أن صاحب الكبيرة عليه خوف وحزن ، فلو كان مؤمنا لكان لا خوف عليه ولا حزن ، فدل ذلك على أنه يخرج من إيمانه إذا ارتكب كبيرة . ويرد عليهم الماتريدي بأنه يحتمل أن يكون على مرتكب الكبيرة خوف في وقت ، ولا خوف عليه في آخر ، لأن لكل مؤمن خوف البعث وفرعه ، حتى الرسل لقوله ﴿ يوم يجمع الله الرسل فيقول ماذا أجبتم قالوا لا علم لنا أنك أنت علام الغيوب ﴾ ( المائدة / ١٠٩ ) لشدة فرعهم من هول ذلك اليوم ، فإذا دخلوا الجنة ، ونزلوا منازلهم ، ذهب ذلك الخوف والفرع عنهم <sup>(١٧٦)</sup>.

---

(١٧٣) التوحيد ، ص ٣٢٠ - ٣٢٦

(١٧٤) السابق ، ص ٣٥١

(١٧٥) التوحيد ، ص ٣٧٠

(١٧٦) تأويلات أهل السنة ، ص ١٥٨ - ١٥٩



# الباب الرابع

## الظاهرية

تمهيد

. الفصل الأول : منهج الظاهرية

. الفصل الثاني : مذهب الظاهرية :

. المبحث الأول : الإلهيات :

. المطلب الأول : اثبات وجود الله ومائتته

. المطلب الثاني : الأسماء والصفات

. المطلب الثالث : صلة الله بالعالم

. المبحث الثاني : النبوة

. المبحث الثالث : الإمامة

. المبحث الرابع : الأخرويات

. المبحث الخامس : القضاء والقدر

. المبحث السادس : مسائل الإيمان





## الظاهرية

مَهَيَّنَد:

اختلاف الباحثين في حقيقة المذهب الظاهري:

ما الظاهرية؟ وماذا يعنى المذهب الظاهري؟ هل الظاهرية تعنى السطحية، وتدلل على عدم التعمق كما يظن بعض الباحثين؟ هل غلبة أهل الظاهر في عصر من العصور يعنى أن التفكير النظري في طريق الاحتضار<sup>(١)</sup>؟ أم حقا أعداء الاستدلال العقلي في جميع صوره؟ وهل هم دعاة التقليد<sup>(٢)</sup>، وأضداد الاجتهاد؟ أم أن الظاهرية في حقيقتها ثورة على التقليد<sup>(٣)</sup>؟ هل مذهب الظاهرية هو ذاته المذهب السلفي؟ وهل أشهر رجال المذهب الظاهري ابن حزم يعد سلفيا خالصا<sup>(٤)</sup>؟ وإذا كان الأمر كذلك فلماذا تحفظ عالم السلف الكبير ابن تيمية على بعض مواقف الظاهرية؟ وما المآخذ التي أخذها عليهم؟ ولماذا عاب على الإمام الظاهري ابن حزم مبالغته في الاستدلال العقلي حتى وافق المعتزلة في بعض مسائل العقيدة، وخالف مذهب بأقوال الفلاسفة في مسألة الصفات الإلهية بما صرفه عن موافقة أهل الحديث في معاني مذهبهم؟ وهل من أجل ذلك ذمه الفقهاء والمتكلمون وعلماء الحديث باتباعه لظاهر لا باطن

---

(١) على حد قول الدكتور محمود قاسم - رحمه الله - في مقدمته لكتاب مناهج الأدلة، ص ٦ .

(٢) كما يزعم د. ماجد فخري: تاريخ الفلسفة الإسلامية، ص ٤٣٠ .

(٣) كما يؤكد د. احسان عباس في مقدمته لكتاب ابن حزم خلال ألف عام: ٨-٩

(٤) كما يذهب إلى ذلك د. ابراهيم مدكور: في الفلسفة الإسلامية منهج وتطبيقه:

له<sup>(٥)</sup> ولماذا بالغ بعض علماء الأشاعرة كأبي بكر بن العربي (٤٦٨-٥٤٣) في الحط على الظاهرية في كتابه العواصم من القواصم ؟

وهل تمسك أهل الظاهر بالكتاب والسنة والاجماع حال دون انتفاعهم بالثقافات الأجنبية ، وجعلهم ينفرون تماما من العلوم الفلسفية والعقلية ؟ وهل انكار علماء الظاهرية كابن حزم للقياس منعه من الاشتغال بالمنطق الأرسطوطاليسي ، وجعله يزهد في الكتابة في المنطق ، وفي استحسانه ؟ أم أنه كتب في نقض المنطق وابطاله على نحو ما كتب علماء السلف ؟

لقد اختلف الباحثون اختلافا شديدا في أمر المذهب الظاهري ، وتباينت إجاباتهم عن هذه الأسئلة المطروحة ، وتناقضت فيما بينها . ولعل التوفيق يحالفنا في محاولة الإجابة عنها ، وعسانا نستطيع أن نلقى بعض الضوء على الظاهرية : منهجهم ، وعقائدهم ، من خلال دراستنا لشخصية من أشهر الشخصيات الظاهرية ، وأوفرهم إنتاجا علميا ، أعنى ابن حزم.

---

(٥) ابن تيمية : نقض المنطق ، ص ١٧-١٨ . وقد وصف الدكتور توفيق الطويل ( متابعا في ذلك المستشرق اليهودي جولد تسهير ) ابن تيمية بأنه من أهل الظاهر ( التنبؤ بالغيب ، ص ٥٣ ) .

## ابن حزم (٣٨٤ - ٤٥٦)

### حياته:

هو <sup>(١)</sup> أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد بن حزم ، اختلف الباحثون في أصله على أربع روايات :

١ - أنه فارسي الأصل ، وهذه أصح الروايات فيما نرجح ، فقد كان جده الأقصى في الإسلام ، هو سفيان بن يزيد الفارسي ، هكذا ذهب أقدم من أرخ لابن حزم ، وأحد تلاميذه المباشرين ، وهو المؤرخ الشهير صاعد ابن أحمد <sup>(٢)</sup> (ت. سنة ٤٦٢) ، وكذلك معظم المؤرخين ، فقال لسان الدين بن الخطيب (ت. سنة ٧٧٦) عن ابن حزم " أصله من الفرس ، وجده الأقصى في الإسلام يزيد مولى ليزيد بن أبي سفيان " <sup>(٣)</sup> . وقد عثر مؤخرا ابن عقيل على نص بخط يد حفيد الإمام ابن حزم ، وهو الفقيه علي بن الفضل بن حزم (ت. سنة ٥٠٣) يؤكد فيه أن جده أبا محمد فارسي الأصل ، وأنه من ولد متوجهة ملك الفرس <sup>(٤)</sup> .

---

<sup>(١)</sup> قام الكاتب السعودي أبو عبد الرحمن بن عقيل الظاهري ، في كتابه الكبير "ابن حزم خلال ألف عام" ، والذي يقع في أربعة أسفار ، بحصر المصادر التي أوردت سيرة ابن حزم ومصنفاته ، على مر ألف عام أو يزيد منذ عصر ابن حزم نفسه حتى تاريخ طبع الكتاب (١٩٨٢) وتضمنت أسفاره الأربعة نصوصا من هذه المصادر الكثيرة ، فقدم للباحثين في فكر ابن حزم مادة خام غزيرة متنوعة .

<sup>(٢)</sup> صاعد بن أحمد : طبقات الأمم ، ط . السعادة ، ص ١١٧-١١٩ .

<sup>(٣)</sup> ابن الخطيب : الاحاطة في أخبار غرناطة ، نقلا عن كتاب : ابن حزم خلال

ألف عام : ٢/٢٩٥

<sup>(٤)</sup> ابن حزم خلال ألف عام : ١/٦١-٦٧ .



٢ - أنه أندلسي الأصل ، على ما يذكر معاصره ابن حيان (٢٧٢-٤٦٩) ومن نقل عنه ، وأن " جده الأدنى حديث عهد بالإسلام" <sup>(١٠)</sup> ، ويردد كثير من المستشرقين هذه الرواية ، ويؤكدون أن جده كان أسبانيا نصرانيا ، ثم اعتنق الإسلام ، ويتابعهم في ذلك بعض كتابنا المعاصرين كالكتور طه حسين ، والكتور طه الحاجري ، والكتور شوقي ضيف . بل ويزعم محمد كامل حسن المحامى في كتابه " سطور مع العظماء " أن ابن حزم نفسه كان مسيحيا وأسلم <sup>(١١)</sup> .

٣ - أنه كان ينحدر من أصل يوناني ، وقد انفرد بهذا القول المستشرق الإيطالي جبريلي .

٤ - أنه من أصل عربي قرشي ، وبهذا تقطع الكتورة سهير أبو وافية <sup>(١٢)</sup> إلا أن ابن عقيل يدحض هذا الرأي ، ويهاجم صاحبته في عنف <sup>(١٣)</sup> ، ويتهمها بأنها دلت على رأيها بسفسطات ، ولجأت في إثبات وجهة نظرها إلى التدليس القبيح ، على حد قوله <sup>(١٤)</sup> .

استوطن آباء ابن حزم قرية " منت ليشم " ، وتسمى الآن Cassa Montija ، وتقع في غرب الأندلس ، وكان أبوه أبو عمر أحمد بن سعيد بن حزم (٢٢٧ - ٤٠٢) وزيرا للخليفة المنصور في الدولة العامية ، وكان من أهل العلم والأدب والشعر .

---

<sup>(١٠)</sup> أبو الحسن علي بن بسام الثنتريني (ت. سنة ٥٤٢) : الذخيرة في محاسن أهل الجزيرة ، وما أورده ابن بسام عن ابن حزم منقول عن ابن حيان في كتابه " المتين " . نقلا عن ابن حزم خلال ألف عام : ٨٣/١ .

<sup>(١١)</sup> ابن حزم خلال ألف عام : ٢٣٢-٢٣٣/٤ .

<sup>(١٢)</sup> ابن حزم : الأصول والفروع (المقدمة) : ١٠-١٢/١ .

<sup>(١٣)</sup> مما يعيب ابن عقيل سلاطة اللسان ، فلم يسلم من لسانه المتقدمون والمتأخرون على السواء ، فقد وصف كلام أبي بكر بن العربي في العواصم والقواصم بأنه " من وقاحة الزبائين " (ابن حزم خلال ألف عام : ١٤٣/١)

<sup>(١٤)</sup> ابن حزم : خلال ألف عام : ١٨١-١٨٥/٤ .

وهكذا ولد ابن حزم فى أسرة عريقة ، وفى بيت علم ، وكان مولده فى قرطبة فى آخر يوم من شهر رمضان من سنة ٣٨٤ أربع وثمانين وثلثمائة ، وسلك مسلك أبيه ، واشتغل بالسياسة عندما بلغ العشرين ، وكان من أنصار الدولة الأموية ، وأصبح فى شبابه وزيرا للأمير عبد الرحمن الملقب بالمستظهر بالله الذى قتل فى سنة ٤١٣ ، بعد شهرين من ارتقائه العرش ، وتأججت الثورة على حكم بنى أمية ، وأبعد ابن حزم عن قرطبة ، فأعرض عن السياسة وأمورها ، وزهد فى المناصب العليا ، وآثر التجرد للعلم وطلبه ، وتلمذ على أشهر علماء عصره فى شتى مجالات العلوم .

أقبل على قراءة العلوم حتى كان أجمع أهل الأندلس لعلوم الإسلام ، وأوسعهم معرفة بها ، مع توسعه فى علم اللسان ، ووفور حظه من البلاغة والشعر ، والمعرفة بالسير والأخبار ، وكان حافظا عالما بعلوم الحديث والفقه ، مستنبطا للأحكام من الكتاب والسنة ، متفنا فى علوم جملة ، شارك فى كثير من أنواع العلوم القديمة والفلسفة ، وعنى بعلم المنطق ، وأخذه عن محمد بن الحسن المدحجى القرطبى المعروف بابن الكتانى .

مال به أولا النظر فى الفقه إلى الشافعى ، وناضل عن مذهبه ، حتى وسم به ، ونسب إليه ، ثم عدل إلى قول أصحاب الظاهر ، مذهب داود بن على بن خلف الأصبهانى (ت. سنة ٢٧٠) وثبت عليه إلى آخر حياته .

وكان كثير الوقوع فى العلماء المتقدمين والمعاصرين ، حاد اللهجة ، لا يكاد يسلم أحد من لسانه السليط ، فنفرت عنه القلوب ، حتى قيل : كان لسان ابن حزم وسيف الحجاج بن يوسف الثقفى شقيقين ! فاجتمع على بغضه كثير من فقهاء عصره ، فردوا قوله ، وأعلنوا تضليله ، وشنعوا عليه ، ونهوا العوام عن الدنومه ، أو الأخذ عنه ، حتى أعرض طلاب العلم عن مصنفاته ، وحذر خصومه سلاطينهم من فتنه ، فطفق الملوك يقصونه عن قريبهم ، ويشردونه عن بلادهم ، إلى أن انتهوا به إلى بادية لبلة ، وبها توفى رحمه الله ، عشية يوم الأحد ليلتين بقيتا من شعبان ، سنة ست وخمسين وأربعمائة .

وقد شهد ابن حزم انحلال الخلافة الأموية فى الأندلس ، وعانى ما ساد عصره من فتن واضطربات أدت إلى انقسام الدولة إلى دويلات متناحرة ، يحكمها ملوك الطوائف .

## ثقافته الفلسفية:

يحدثنا ابن حزم عن بعض المؤلفات الفلسفية الأندلسية المعروفة في عصره، ويذكر أسماء بعض أساتذة الفلسفة المعاصرين، فيقول: "وأما الفلسفة، فاني رأيت فيها رسائل مجموعة، وعيونا مؤلفة لسعيد ابن فتحون السرقسطي<sup>(١٥)</sup> المعروف بالحمار، دالة على تمكنه من هذه الصناعة، وأما رسائل أستاذنا أبي عبد الله محمد بن الحسن المذحجي في ذلك، فمشهورة متداولة، وقامة الحسن، فائقة الجودة، عظيمة المنفعة"<sup>(١٦)</sup>.

وقد كان المثقفون في الأندلس، في عصر ابن حزم، ينقسمون إلى فريقين: فريق يقبل علوم الأوائل، وفريق يعادى هذه العلوم ويقبل على علوم الشريعة وقد سئل ابن حزم: أين يقع الحق؟ هل هو في صف طلاب الثقافة الهلينية، أم في صف طلاب الثقافة الإسلامية؟<sup>(١٧)</sup> وقد أجاب ابن حزم عن هذا السؤال برسالة "التوقيف على شارع النجاة باختصار الطريق"، استهلها باثبات ما شاهده من انقسام أهل عصره قسمين: فطائفة اتبعت علوم الأوائل وأصحاب تلك العلوم، وطائفة اتبعت علم ما جاءت به النبوة.

أما علوم الأوائل فالمقصود بها "الفلسفة وحدود المنطق، التي تكلم فيها أفلاطون، وتلميذه أرسطاطاليس، والاسكندر (الأفروديسي)، ومن قفا قفوههم، وهذا علم حسن رفيع، لأن فيه معرفة العالم كله، بكل ما فيه من أجناسه إلى أنواعه إلى أشخاص جواهره وأعراضه، والوقوف على البرهان الذي لا يصح شيء إلا به، وتمييزه مما يظن من جهل أنه برهان، وليس برهانا، ومنفعة هذا العلم عظيمة في

---

<sup>(١٥)</sup> ترجمته في الجذوة، ص ٢١٦، والبغية رقم ٨١٣، وطبقات الأمم، ص ٧٨، والذيل والتكملة: ٤٠/٤، وله تأليف في الموسيقى، ورسالة في المدخل إلى علوم الفلسفة سماها "شجرة الحكمة"، ورسالة في تعديل العلوم نالته محنة أيام المنصور بن أبي عامر، فهاجر إلى صقلية ومات بها (تعليق د. احسان عباس على رسائل ابن حزم: ٣ / ١٨٥ هـ -).

<sup>(١٦)</sup> رسالة في فضل الأندلس، وذكر رجالها، الرسائل: ٣ / ١٨٥.

<sup>(١٧)</sup> د. احسان عباس، محقق الرسائل: ٣ / ٢٨.



تمييز الحقائق مما سواها<sup>(١٨)</sup>. ثم يبين ابن حزم منافع علم العدد (الحساب) ، وعلم المساحة ، وعلم الهيئة ، وعلم الطب ، وهى علوم ذات مصادر أجنبية ، ويذكر الامام الظاهري أن منافع هذه العلوم إنما هى دنيوية فقط ، أما ما جاءت به النبوة ، فلا يقتصر نفعه على الدنيا فقط ، بل يتجاوز نفعه إلى الآخرة<sup>(١٩)</sup>، أى أن ابن حزم على الرغم من اعترافه بأهمية العلوم الفلسفية والرياضية والطبيعية إلا أنه يضع العلوم الشرعية فى منزلة أعلى ، لأن فوائدها تشمل الدنيا والآخرة جميعا .

وفى رسالة " التلخيص لوجوه التخليص " يمنح ابن حزم العلوم الرياضية والطبيعية أهمية أكثر مما ورد فى الرسالة السابقة ، فيصرح بأن هذه العلوم هى من العلوم الرفيعة النافعة ، وأن تعلمها هو فرض على الكفاية ، لأن جهلها يؤدى إلى ضياع الدين<sup>(٢٠)</sup>.

وكان خصوم ابن حزم قد وجهوا إليه نقدا شديدا بسبب تعويله على كتب الأوائل وأصحاب المنطق ، وكتاب أقليدس ، والمجسطى ، وغير تلك من الكتب ، التى يعد أصحابها من الملحدين . وممن وجهوا هذا الاتهام إلى ابن حزم أبو الوليد بن البارية ، أحد فقهاء المالكية فى عصره ، فكتب الإمام الظاهري رسالته " فى الرد على الهاتف من بعد " يقول فيها لخصمه " اخبرنا عن هذه الكتب من المنطق وأقليدس والمجسطى : أطالعتها أيها الهاذر أم لم تطالعتها ؟ فإن كنت طالعتها فلم تنكر على من طالعتها كما طالعتها أنت ؟ وهلا أنكرت ذلك على نفسك ؟ وأخبرنا ما الالحاد الذى وجدت فيها ، إن كنت وقفت على مواضعه منها ؟ وإن كنت لم تطالعتها فكيف تنكر ما لا تعرف ؟ " .

ويمضى ابن حزم فى هذه الرسالة مدافعا عن علوم اليونان بعامة ، والمنطق بخاصة ، فيسأل خصومه من الفقهاء الذين يذمون المنطق : هل عرفوه أم لم يعرفوه ؟ فإن كانوا عرفوه فليبينوا لنا ما وجدوه فيه من المنكرات ، وإن كانوا لم يعرفوه فكيف

(١٨) رسالة التوقيف . الرسائل : ٣ / ١٣١

(١٩) السابق : ٣ / ١٣٢ وما بعدها

(٢٠) رسالة التلخيص . الرسائل : ٣ / ١٦٣



يستحلون أن يذموها ما لم يعرفوه ؟ ألم يسمعوا قول الله تعالى ﴿ بل كذبوا بما لم يحيطوا بعلمه ولما يأتهم تأويله ﴾ (٢١) (يونس/٣٩) ؟

ويخصص ابن حزم كتابا للدفاع عن المنطق الصوري ، وبيان فوائده ، ويعرض فيه لكتب أرسطو المنطقية ، ويشرح مسائل المنطق ويبسطها ، ويستخدم أمثلة فقهية في بيان أضراب القياس المنطقي ، وعرف هذا الكتاب باسم "التقريب لحد المنطق والمدخل إليه بالألفاظ العامة والأمثلة الفقهية".

ويرد ابن حزم في مستهل هذا الكتاب على خصوم المنطق وأعدائه ، ويرميهم بالجهل ، ويقول : " فإن قال جاهل : فهل تكلم أحد من السلف الصالح في هذا ؟ قيل له : إن هذا العلم مستقر في نفس كل ذي لب ، فالذهن الذكي واصل بما مكنه الله تعالى فيه من سعة الفهم إلى فوائد هذا العلم " ، ويشبه ابن حزم علم المنطق بعلم النحو ، " فما تكلم أحد من السلف الصالح عليه السلام في مسائل النحو ، لكن لما فشا جهل الناس ، باختلاف الحركات ، التي باختلافها اختلفت المعاني في اللغة العربية ، وضع العلماء كتب النحو ، فرفعوا اشكالا عظيما ، وكان ذلك معينا على الفهم لكلام الله تعالى ، وكلام نبيه صلى الله عليه وسلم ، وكان من جهل ذلك ناقص الفهم عن ربه تعالى ، فكان هذا من فعل العلماء حسنا ، وموجبا لهم أجرا ، وكذلك القول في تواليف كتب العلماء في اللغة والفقه ، فإن السلف الصالح غنوا عن ذلك كله بما آتاهم الله به من الفضل ومشاهدة النبوة ، وكان من بعدهم فقراء إلى ذلك كله ...

وكذلك هذا العلم (المنطق) فإن من جهله خفى عليه بناء كلام الله تعالى مع كلام نبيه صلى الله عليه وسلم ، وجاز عليه من الشغب جوازا لا يفرق بينه وبين الحق ، ولم يعلم دينه إلا تقليدا ، والتقليد مذموم (٢٢).

ويستعرض ابن حزم كتب أرسطو المنطقية " لعظيم فائدتها " على حد قوله ، ويدفع عنها ما قيل عنها من شبهات ، وأنها " محتوية على الكفر ، وناصرة للإلحاد " أو التجنى على ما تضمنته هذه الكتب ، وما قيل عنها أنه تتضمن هديانا ، ومن ثم ينبغي طرحها ، أو الاستخفاف بها .

(٢١) رسالة الرد على الهاتف من بعد . الرسائل : ٣ / ١٢٢

(٢٢) التقريب لحد المنطق ، ص ٣ - ٤

ويثنى ابن حزم على المشتغلين بالمنطق ، الباحثين فى كتبه ، ويصفهم بأنهم " قوم نظروا بأذهان صافية ، وأفكار نقية من الميل ، وعقول سليمة ، فاستناروا بها ، ووقفوا على أغراضها ، فاهتدوا بمنارها ، وثبت التوحيد عندهم ببراهين ضرورية لا محيد عنها ... ووجدوا هذه الكتب الفاضلة كالرفيق الصالح ، والخدين الناصح ، والصديق المخلص ... " .

ويحاول ابن حزم تشخيص ظاهرة كراهية المنطق السائدة بين فقهاء عصره ، ويبحث فى أسبابها ، فيذهب إلى أن من أهم هذه الأسباب ، أو الآفات الداعية إلى الموقف العدائى من المصنفات المنطقية " تعقيد الترجمة فيها ، وإيرادها بألفاظ غير عامية ، ولا فاشية الاستعمال " ، ويحمل ابن حزم النقلة السريان مسئولية رداءة الترجمة ، وعدم صلاحية عبارتهم ، من أجل ذلك أعلن صاحب كتاب التقريب لحد المنطق أن هدفه من هذا الكتاب ، هو عرض المسائل المنطقية " بألفاظ سهلة بسيطة ، يستوى إن شاء فى فهمها العامى والخاصى ، والعالم والجاهل ... وكان الذى حدا من سلف من المترجمين إلى انغماض الألفاظ وتويعيرها ، وتخشين المسالك نحوها ، الشح منهم بالعلم ، والضن به " (٢٣) .

ويشبه الإمام الظاهرى الكتب المنطقية بالدواء القوى ، إن تناوله ذو الصحة المستحكمة ، والطبيعة السالمة ، انتفع به ، وإن تناوله العليل ، المضطرب المزاج ، أتى عليه ، وزاده بلاء ، وربما أهلكه وقتله ، وكذلك هذه الكتب المنطقية ، إذا تناولها ذو العقل الذكى ، والفهم القوى ، وجد فيها نفعا جليلا ، وهديا منيرا ، وإن أخذها ذو العقل السخيف ، والفهم الكليل ، بلدته وحيرته .

ولا تقتصر منفعة الكتب المنطقية على علم واحد فقط ، بل يمتد نفعها حتى يشمل كل علم ، " فمفعتها فى كتاب الله ﷻ ، وحديث نبيه ﷺ ، وفى الفتيا فى الحلال والحرام ، والواجب والمباح ، من أعظم منفعة ، وجملة ذلك فى فهم الأشياء التى نص الله تعالى ، ورسوله ﷺ عليها ، وما تحتوى عليها من المعانى التى تقع عليها الأحكام ...

وليعلم العالمون أن من لم يفهم هذا القدر ( من المبادئ المنطقية ) فقد بعد عن الفهم عن ربه تعالى ، وعن النبى ﷺ ، ولم يجز له أن يفتى بين اثنين ، لجهله

(٢٣) الساق ، ص ٧ - ٨

بحدود الكلام ، وبناء بعضه على بعض ، وتقديم المقدمات ، وانتاجها النتائج التي يقوم بها البرهان ، وتصديق أبدا ، أو يميزها من المقدمات التي تصدق مرة ، وتكذب أخرى ، ولا ينبغي أن يعتبر بها .

وأما علم النظر بالآراء والديانات والأهواء والمقالات ، فلا غنى لصاحبه عن الوقوف على معاني هذه الكتب ...

فأما النحو واللغة والخبر ، وتمييز حقه من باطله ، والشعر والبلاغة والعروض ، فلها في جميع ذلك تصرف شديد ، وولوج لطيف ، وتكرر كثير ، ونفع ظاهر .

فأما الطب والهندسة والنجوم ، فلا غنى لأهلها عنها أيضا ...<sup>(٢٤)</sup>.

هكذا أعلن ابن حزم في النص السابق أن المنطق لا غنى عنه في معرفه

كل من :

١ - كتاب الله وسنة رسوله ﷺ .

٢ - الفقه والافتاء .

٣ - العقيدة وعلم مقارنة الأديان .

٤ - علوم اللغة العربية .

٥ - علوم الطب والهندسة والفلك ...

مصنفاته :

يقول صاعد : ولقد أخبرني ابنه الفضل ، المكنى أبارانج (ت. سنة ٤٧٩) أن مبلغ مؤلفاته في الفقه ، والحديث ، والأصول ، والنحل والملل وغير ذلك من التاريخ والنسب ، وكتب الأدب ، والرد على المعارضين نحو أربعمائة مجلد ، تشمل على قريب من ثمانين ألف ورقة . هكذا ترك ابن حزم ثروة ضخمة من المصنفات في شتى العلوم السائدة في عصره ، منها المجلدات الضخمة كموسوعته الشهيرة " الفصل في الملل والأهواء والنحل " ، ويعد الأستاذ هنري كوربان كتاب الفصل أول رسالة كتبت في التاريخ المقارن للأديان سواء في العربية أو غيرها من اللغات<sup>(٢٥)</sup> ، ولابن حزم موسوعة أخرى في الفقه ، أعنى كتابه " المحلى " ، كما صنف الكتب المتوسطة مثل " طوق الحمامة " أو " طوق اليمامة " في الأدب ، عالج فيه موضوع

<sup>(٢٤)</sup> السابق ، ص ٩ - ١٠

<sup>(٢٥)</sup> كوربان : تاريخ الفلسفة الإسلامية : ١ / ٣٤٠



الحب معالجة مستفيضة ، وبعد الكتاب فى نفس الوقت تسجيلاً لخبراته الشخصية فى الحياة ، ومن كتبه المتوسطة أيضاً " الأصول والفروع " فى العقيدة ، وكتب ابن حزم أيضاً الرسائل الصغيرة فى الأخلاق كرسالته فى " مداواة النفوس ، و " تهذيب الأخلاق " ، وله كتب ورسائل فى التاريخ ، وفى الطب ، كما صنف فى المنطق كتاب " التقريب لحد المنطق والمدخل إليه بالألفاظ العامية " (٢٦).

وعندما تقلبت الأحوال بالرجل ، وأعرض طلاب العلم عن مصنفاته ، أحرق بعضها بأشيلية ، ومزقت علانية فى حياته .  
أتباعه وخصومه :

كان لابن حزم تأثير كبير فى معاصريه ، فقد ازدحم الطلاب حوله من كل نواحي الأندلس والمغرب ، كما شهدت العصور التالية علماء بهرهم ابن حزم ، ويستعرض ابن عقيل (٢٧) كثيراً من أصحاب ابن حزم وأتباعه ، كما يذكر أن لديه ثبناً بأسماء بعض الظاهريين الذين يتوقع أنهم كانوا حزميين ، ولكنه لم يحرره بعد (٢٨).  
وكان للإمام الظاهري أيضاً خصوم كثيرون ، أعلنوا العداء الشديد للرجل ولمذهبه ، حتى أنه فى التاسع والعشرين من شوال سنة ٧٨٤ ، أصدر السلطان المملوكى مرسوماً جاء فيه " وبلغنا أنه بدمشق جماعة ينتحلون مذهب ابن حزم وداود الظاهري ، ويدعون إليه ، ويظهرون مقالته ، منهم القرشى ، وابن الجابى ،

---

(٢٦) هكذا طبع بهذا العنوان فى بيروت بتحقيق د. إحسان عباس . وهذه تسمية الحميدى فى الجدوة ، وسماه الذهبى فى السير " التقريب لحد المنطق بالألفاظ العامية " . وسمى فى التذكرة " التقريب لحد المنطق والمدخل إليه بألفاظ أهل العلم لا بألفاظ أهل الفلسفة " . أما أبو محمد ابن حزم فسماه بأسماء مختلفة مثل : التقريب لحدود الكلام ، التقريب فى حدود الكلام ، كتبنا التى جمعناها فى حدود المنطق . التقريب لحدود المنطق ، التقريب فى مائة البرهان (ابن حزم خلال ألف عام : ١ / ٣٥ - ٣٦)

(٢٧) هو الكاتب السعوى المعاصر أبو عبد الرحمن بن عقيل الظاهري ، وهو من أشد المتحمسين اليوم لنمهج ابن حزم . حتى لقب نفسه بلقب " الظاهري "

(٢٨) ابن حزم خلال ألف عام : ٢ / ٨ - ١٨



وابن الحسباني والياسوفى ، ومرسومنا يتقدم بطلب المذكورين ، فإن ثبت عليهم من ذلك شيء ، عمل معهم ما يقتضيه الشرع الشريف ، من الضرب والنفى وقطع معاليمهم ، ويولاهما من هو من أهل السنة والجماعة<sup>(٢٩)</sup>.

ومن الواضح أن هذا المرسوم يخرج الظاهرية من نطاق أهل السنة والجماعة ، وقد بلغ العداء للظاهرية أشده بعد أربع سنوات ، أى فى سنة ٧٨٨ ، حيث حدث ما سمي " فتنة الظاهرية "<sup>(٣٠)</sup>.

وممن تأثر بابن حزم بعض علماء الزيدية كابن الأمير والشوكانى<sup>(٣١)</sup> ، كما أعجب بمؤلفات ابن حزم من الصوفية محى الدين بن عربى ، حتى نسب إليه ، وهذا ما نفاه ابن عربى فى قوله :

نسبوني إلى ابن حزم وإنى

لست ممن يقول : قال ابن حزم

لا ولا غيره ، فإن مقالتي

قال نص الكتاب - ذلك علمى

أو يقول الرسول أو أجمع الخلق

على ما أقول ، ذلك حكمى<sup>(٣٢)</sup>.

\* \* \*

---

(٢٩) تاريخ ابن قاضى شهبه ، م ١ ، ص ٨٩ ، نقلا عن : ابن حزم خلال ألف

عام : ٩ / ٢ ، ١٥ - ١٦

(٣٠) تاريخ ابن قاضى شهبه ، م ١ ، ص ١٨٦ ، نقلا عن ابن حزم خلال ألف

عام : ٩ / ٢

(٣١) ابن حزم خلال ألف عام : ٢ / ٢٠ - ٢١

(٣٢) ابن عربى : الديوان الأكبر ، ص ٤٧ ، نقلا عن ابن حزم خلال ألف عام :

١٩ / ٢

## الفصل الأول

### منهج الظاهرية

#### ١ - معنى الظاهرية :

يقوم المنهج الظاهري على الالتزام بالمصدرين الكبيرين : كتاب الله تعالى ، وسنة رسوله ﷺ ، والوقوف عند ظاهر نصوصهما ، كما تدل عليه ألفاظ اللغة . قال الإمام الظاهري ابن حزم " وحمل الكلام على ظاهره الذي وضع له في اللغة فرض ، لا يجوز تعديله إلا بنص أو اجماع ، لأن من فعل ذلك ، فقد أفسد الحقائق كلها ، والشرائع كلها ، والمعقول كله " (١) .

ويقتضى المنهج الظاهري عدم التعويل على القياس ، والقياس . كما يعرفه ابن حزم . هو " أن يحكم لما لم يأت به نص ، بما جاء به النص في غيره " (٢) . ويقول ابن حزم عن القياس : " هو عندنا عين الباطل " (٣) .

ولئن استبعد ابن حزم القياس تماما من منهجه الظاهري ، وأبطله ، فلماذا رحب بعلم المنطق ، وصنف فيه ، وأشاد به ، وأثنى عليه ، ودافع عنه ؟ لقد رأينا في نهاية حديثنا عن " ثقافته الفلسفية " أنه يورد نصا خطيرا ، يصرح فيه بأن المنطق علم لا غنى عنه في معرفة كافة العلوم ، بما في ذلك علوم العقيدة والشريعة ، بل حتى في معرفة " كتاب الله ﷻ ، وحديث نبيه ﷺ ، وفي الفتيا ... " .

أفلا يتعارض هذا القول في أهمية المنطق . وهو علم القياس . مع القول بإبطال القياس كما يقتضى ذلك المنهج الظاهري ؟

---

(١) نوادر الإمام ابن حزم : ٢ / ١٣٩

(٢) ابن حزم : رسالة سئل فيها سؤال تعنيف . ضمن رسائل له حققها د. إحسان

عباس : ١٠٢ / ٣

(٣) الرسالة السابقة ، الرسائل : ٨٥ / ٣

ولكن ألم يفسح ابن حزم فى منهجه مكانا للتأويل ؟ والتأويل هو صرف ظاهر ألفاظ القرآن الكريم ، أو السنة الشريفة ، إلى معانى لا تدل عليها اللغة العربية ، قد يظن أن منهج ابن حزم الظاهرى لا يدع مجالاً للتأويل البتة ، إلا أن الأمر بخلاف ذلك ، إذ يقول الإمام الظاهرى عن التأويل " فلا يخلو من أحد وجهين ، لا ثالث لهما : إما تأويل يشهد بصحته القرآن ، أو سنة صحيحة ، أو إجماع ، فبه نقول إذا وجدناه ، وإما تأويل دعوى لا يشهد بصحته ، نص قرآن ، ولا إجماع ، فهذا الذى ننكره وندفعه ، ونبرأ إلى الله تعالى منه " (٤).

بل سنراه فى مذهب العقدى يسرف فى التأويل العقلى حتى يتفق مع المعتزلة فى تأويل كثير من الصفات الإلهية .

## ٢ - ذم التقليد:

يزعم الدكتور ماجد فخري أن ابن حزم رفض الاستدلال برمته ، وركن إلى التقليد ، وكان لاتجاهه التقليدى مؤيدون كثيرون ، ومن أبرزهم ابن تيمية ، وعلى الرغم من الفاصل الزمنى الكبير بين ابن حزم وابن تيمية ، إلا أنهما يعدان أقوى دعاة التقليد فى تاريخ الإسلام على الإطلاق (٥). وهذا القول إن دل على شيء ، فإنما يدل على جهل صاحبه بالإمامين الكبيرين ، وبحقيقة منهج كل منهما ، إن لم يكن قد تعمد الكذب عليهما ، فمن المعروف أنهما كانا من أبرز العلماء المجتهدين ، ومن أشهر من قاوم التقليد ، ومن أعمق من تصدى لتفنيد دعاوى المقلدين ، ودحض حججهم .

وقد ارتأى بحق الدكتور إحسان عباس أن الظاهرية فى حقيقتها ثورة على التقليد ، واحتكام إلى الحق اليقيني ، لا إلى الصواب المحتمل ، من خلال الالتزام بالأصلين الكبيرين للتشريع ، الكتاب والسنة ، والعودة إليهما (٦).

---

(٤) السابق : ٣ / ٨٠

(٥) د. ماجد فخري : تاريخ الفلسفة الإسلامية ، ص ٤٣٠ وما بعدها

(٦) د. إحسان عباس ، مقدمة كتاب ابن حزم خلال ألف عام لأبى عبد الرحمن بن

عقيل : ١ / ٨

لقد ضاق ابن حزم ذرعا بفقهاء المالكية في عصره ، لما اتسم به فكرهم من جمود نتيجة التقليد المذموم الذي دأبوا عليه ، وكان بينه وبينهم عدااء شديد ، فقد أثاروا العامة ضده ، وسعوا به إلى السلطان ، وكتبوا له الكتب التي تستهدف الإساءة إليه ، لأنه كان يعيب عليهم تعصبهم الشديد لمذهب الإمام مالك بن أنس ، بحيث لا يرون الحق إلا في اتباعه وحده ، وينكرون كل ما يصدر عن سواه ، فأعلن ابن حزم أن طريقهم هذه في تقليد إنسان بعينه إنما هي بدعة لم تكن قط في صدر الإسلام ، لا في قرن الصحابة ، ولا في قرن التابعين ، ولا في قرن تابعي التابعين ، وإنما حدثت هذه البدعة في القرن الرابع<sup>(٧)</sup> ، فلقد كانت سيرة الصحابة والتابعين ، وطريقتهم هي الاجتهاد ، وطلب سنن النبي ﷺ ، ولا مزيد ، وترك تقليد إنسان بعينه<sup>(٨)</sup>

ويفرق ابن حزم بين التقليد المذموم ، وبين الاتباع الحسن ، فيقول : " إن التقليد هو لمن اتبع من لا يؤمر باتباعه ، فهذا هو المذموم في تقليده وإن أصاب الحق ، وأما من اتبع من افترض الله تعالى عليه اتباعه ، وهو رسول الله ﷺ ، فليس يسمى مقلدا ، بل هو موفق ، مطيع لله تعالى ، محسن " <sup>(٩)</sup> .

ويوجه ابن حزم خطابه إلى معاصريه من فقهاء المالكية المتعصبين ، فيقول : " هل بلغكم قط أن أحدا من الصحابة أو التابعين أو تابعي التابعين ، قلد رجلا واحدا دون النبي ﷺ في قوله كله كما فعلتم أنتم بمالك ؟ فإن لم يبلغكم ذلك ، فكيف استحللتموه وقد صح النهي عن التقليد ، وأمرتم باتباع القرآن والسنة فقط ؟ " <sup>(١٠)</sup> . لقد قال تعالى ﴿ فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ ﴾ (النساء/ ٥٩) ، فمن رد الاختلاف إلى اختيار مالك

(٧) ابن حزم : رسالة سئل فيها سؤال تعنيف . الرسائل : ٨٦ / ٣ ، رسالة التخليص :

الرسائل : ١٦٢ / ٣

(٨) رسالة سئل فيها سؤال تعنيف . الرسائل : ٧٨ / ٣ - ٧٩

(٩) رسالة البيان عن حقيقة الإيمان . الرسائل : ٢٠١ / ٣ . وكذلك الفصل : ٣٦ / ٣ -

(١٠) رسالة سئل فيها سؤال تعنيف . الرسائل : ١٠٤ / ٣



أو أبى حنيفة أو الشافعى أو إنسان بعينه ، فقد خالف القرآن والاجماع المتقدم من الصحابة والتابعين ، وهو الاجماع الصحيح .

ولئن قال المالكية المتعصبون : إن مالكاً لم يخالف طريقة الصحابة والتابعين ، قيل لهم : ما مالك بهذا أولى ممن خالفه كسفيان الثوري ، والليث ، والأوزاعي ، وأحمد بن حنبل وغيرهم ، ومن أدعى على هؤلاء وغيرهم أنهم كلهم خالفوا الصحابة والتابعين ، حاشا مالكاً وحده ، قالوا الكذب والباطل ، ولم ينفكوا ممن عكس عليهم هذه الدعوى الكاذبة ، فنسب إلى مالك ما نسبوه هم إلى غير مالك . وحاشا الله من هذا ، بل كل امرئ منهم مجتهد لنفسه ، يصيب ويخطئ ، وواجب عرض أقوالهم على القرآن والسنة ، فلأيها شهد القرآن والسنة أخذ بقوله ، وترك ما عداه<sup>(١١)</sup> .

لقد اتهم ابن حزم بالتناقض مع نفسه ، فهو من ناحية ينهى عن تقليد الصحابة فمن دونهم ، ومن ناحية أخرى يحث أتباعه على تقليده ، ويدفعهم إلى التعويل على تواليفه ، وأنه في نفس الوقت الذي يذم فيه القول بالرأى ، يفتى في دين الله بما لم يرد بيانه في الكتاب أو السنة . ويدفع ابن حزم عن نفسه هذا الاتهام الذي وجهه إليه أحد خصومه<sup>(١٢)</sup> ، فيقول : " أما نهينا عن تقليد الصحابة فمن دونهم ، فأمر لا ننكره ، ونحن في ذلك موافقون لجميعهم في نهيمهم عن ذلك ، بلا خلاف .. وأما قوله : إننا نحض أتباعنا على تقليدنا فقد كذب كذباً صراحاً بواحاً ، فما نحض أصحابنا وغيرهم ، ولا نملاً كتبنا إلا بالأمر باتباع القرآن وسنن النبي ﷺ ، واجماع الأمة ومطالعة أقوال الصحابة والتابعين ، ومن بعدهم من العلماء ، وعرضها على كلام الله ﷻ ، وكلام نبيه محمد ﷺ ، فلأيها شهد قلناه"<sup>(١٣)</sup> .

فمن كان يؤمن بالله واليوم الآخر ، فحرام عليه أن يرد شيئاً مما اختلف فيه إلى قول عائشة أو أم سلمة أو أبى بكر أو عمر أو عثمان أو على أو ابن مسعود أو معاذ أو العباس ؓ أجمعين ، وهؤلاء أفاضل الأمة وعلمائوها ، فكيف إلى قول أبى حنيفة ومالك والشافعى وأحمد وغيرهم ؟

(١١) السابقة : ٢ / ٧٧ - ٧٨

(١٢) وهو الفقيه أبو الوليد بن البارية

(١٣) رسالة في الرد على الهاتف . الرسائل : ٣ / ١٢٤ - ١٢٥

وأما كتب الرأي ، فإنها لا تحل قراءتها على معنى تقليد ما فيها ، والتدين بها<sup>(١٤)</sup> . لقد ألف شتى العلماء تواليف كثيرة ، فآلف أصحاب الحديث تواليف جمّة ، وآلف الحنفيون تواليف جمّة ، وآلف المالكيون تواليف ، والشافعيون كذلك ، فلم يكن عندنا تأليف طبقة من هذه الطبقات أولى أن يلتفت إليه من تأليف غيرها ، بل جمعناها وعرضناها على القرآن ، وما صح عن النبي فلائى تلك الأقوال شهد القرآن والسنة ، أخذنا به ، وتركنا ما عداه .

هذا هو المعيار الذى ارتضاه ابن حزم ، والتزم به ، فقد كره الانغلاق على مذهب واحد بعينه ، وكان يستمع القول من شتى العلماء ، أو يطلع عليه فى كتبهم ، ثم يتبع أحسنه ، وهو ما كان موافقا للكتاب والسنة ، ويقارن بين هذا المنهج وبين منهج خصومه من فقهاء المالكية الذين يتهمهم بالتعصب وضيق الأفق .

لقد خالفوا تواليف جميع أهل الإسلام ، أولها عن آخرها ، ولم يقنعوا بها ، ولا صوبوها ، ولا رضوها ، بل عابوها ، وخطأوا أصحابها ، استنقاصا لجميع أهل العلم من الصحابة والتابعين ، ومن بعدهم فى مشارق الأرض ومغاربها ، حاشا "المدونة"<sup>(١٥)</sup> لابن القاسم رواية عن مالك ، ونحوها من المؤلفات المستخرجة من مصنفات أصحاب مالك .

ويورد ابن حازم الحجة التى يبرر بها دعاء التقليد موقفهم ، فإنهم قالوا : "يخشى أن يكون غيرك ببلدة أخرى ، فيأتيه برهان ودليل وحجة تقهره . بخلاف ما قد أوضحت أنت ، وبينت له ، فيقع فى نفسه أنه الحق ، فينصرف إليه ، ويعمل بما قد رواه له ، وأوضحه ، لحديث قد صح عنده ورواه ، لم تطلع أنت عليه ... فلا يرى بمن منكما يثق ، ولا بأيكما يتعلق ، فيظل حيران هائما ، وكل واحد منكم يأتيه بحجة وبرهان ودليل ... " .

ويبطل ابن حزم هذه الدعوى ، ويعدها من الضلال أو تلاعب الشيطان ، إذ لو جب ألا يرجع أحد إلى ما قام به البرهان خشية أن يأتيه غيره بحجة أخرى ، ومن ثم يجمد على مذهبه ، لما وجب أن يؤمن كافر أبدا ، ولا أن يتوب مبتدع أبدا ، ولا أن يرجع مخطيء إلى حقيقة أبدا ، إذ يحق لكل منهم أن يقول : كيف أرجع إليك ،

(١٤) رسالة التلخيص . الرسائل : ١٦٦ / ٣

(١٥) السابقة : ٨٩ / ٣

ولعل غيرك يلقاني يوما ما فيأتيني بحجة وبرهان ودليل يقهرني ، بخلاف ما أوضحت أنت وبينت ، فأرجع إليه أيضا ، وهكذا أبدا ؟ فعلى هذا القول الباطل يجب أن يبقى اليهودي على دينه ودين أبيه وكذلك أصحاب الديانات الأخرى أو أصحاب البدع من الفرق المنتسبة إلى الإسلام .

ماذا يفعل الإنسان إذن حيال ما يواجهه من خلافات في العقائد الدينية ، وتباين في المذاهب الفقهية ؟ هل يهرب من مواجهة هذه الخلافات ويقنع بتقليد ما وجد عليه آباءه ؟ لو فعل هذا لكان في مسلكه ازدراء للعقل وامتهان له ، ذلك أن "المقلد راض أن يغبن عقله" على حد تعبير ابن حزم في رسالته "في مداواة النفوس" . لا مناص إذن من مواجهة الأقوال المختلفة بشجاعة ومرونة ، بحيث يكون المرء مستعدا للتخلي فورا عن موقفه إذا تبين له بطلانه .

يقول ابن حزم : " لا بد لطالب الحقائق من أن يسمع حجة كل قائل ، فإذا أظهر البرهان لزمه الانقياد والرجوع إليه ، وإلا فهو فاسق ، والبرهان لا يجوز أن يعارضه برهان آخر ، فالحق لا يكون شيئين مختلفين ، ولا يمكن ذلك أصلا ، والحق مبين في الملك والديانات بموجب العقل والبراهين" (١٦) .

### ٣- الدفاع عن العقل وبراهينه:

يشكو ابن حزم من طائفة من أهل زمانه ، ينتسبون إلى أهل الحديث (١٧) ، ويذكر أنهم قوم ابتدأوا الطلب لحديث النبي ﷺ فلم يزيدوا على طلب علوم السند والغرائب ، دون أن يهتموا بشيء مما كتبوا ، ولا يعملون به ، وإنما يحملون حملا ، لا يزيدون على قراءته ، دون تدبير معانيه ، دون أن يعلموا أنهم المخاطبون به ، وأنه لم يأت مهملا ، ولا قاله الرسول ﷺ عبثا ، بل أمرنا بالتفقه فيه . والعمل به .

(١٦) رسالة التلخيص، الرسائل: ٩٧/٣-٩٨، رسالة في مداواة النفوس، الرسائل: ٤٠/١

(١٧) لم يطلق ابن حزم عليهم لقب يعرفوا به ، ولعلهم طائفة من الحشوية



وأكثر هذه الطائفة لا عمل عندهم إلا بما جاء من طريق مقاتل بن سليمان .  
والضحاك بن مزاحم ، وتفسير الكلبي ، وكتاب البزدوى<sup>(١٨)</sup> ، وهذه المصنفات إنما هي  
خرافات موضوعة ، وأكاذيب ولدها الزنادقة ، تدليساً على الإسلام وأهله .

فأطلقت هذه الطائفة كل اختلاط لا يصح ، كقولهم : إن الأرض على  
حوت ، والحيوت على قرن ثور ، والثور على صخرة ، والصخرة على عاتق ملك ،  
والملك على ظلمة ، والظلمة على ما لا يعلمه إلا الله ، وأمثال هذه الأقوال فضلاً عن  
أنها خرافات ، فإنها توجب الكفر .

ونافرت هذه الطائفة كل برهان ، ولم يكن أكثر قولهم إلا : " نهينا عن  
الجدال " . ويقول ابن حزم في تعجب : فليت شعري من نهاهم عنه ، والله **وَعَلَّمَ**  
يقول : ﴿ وجادلهم بالتهدى أحسن ﴾ (النحل/١٢٥) . فهذا نص القرآن المنزل ،  
وقد نص الله أيضاً على أصول الدلائل الواضحة البرهانية ، ونهينا عليها في كتابه  
العزیز ، وعلى لسان نبيه الكريم .

كما أمرنا تعالى بالتفكير في خلق السموات والأرض ، ولا يصح الاعتبار في  
خلقهما ، إلا بمعرفة هياتهما ، وانتقال الكواكب في أفلاكها ، واختلاف حركاتها ،  
فمن علم ذلك ، وأشرف عليه ، رأى عظيم القدرة ، وأيقن أن ذلك كله بتدبير حكيم  
قادر خالق .

وزعم قوم من هذه الطائفة أن الدين لا يثبت إلا بالدعوى والغلبة ، وهذا  
خلاف قوله تعالى ﴿ قل هاتوا برهانكم إن كنتم صادقين ﴾ (البقرة/١١١) ،  
(النمل/٦٤) . وقد حاج ابن عباس الخوارج ، وما علمنا أن أحداً من الصحابة نهى  
عن الاحتجاج .

وزادت هذه الطائفة غلوا ، فعابوا كتباً لا معرفة لهم بها ، ولا طالعوها ،  
كالكتب التي فيها هيئة الفلك ومجاري النجوم ، والكتب التي جمعها أرسطوطاليس

---

<sup>(١٨)</sup> في الفصل : البدی ، وفي الأصول والفروع : البزدوی ، ولعله الحسن علي بن  
الحسين بن عبد الكريم البزدوى نسبة إلى بزدة ، وهي قلعة على طريق بخارى ،  
وهو محدث وفقيه ما وراء النهر (الأصول راجع ٢١٨/١ هـ) ، وقد أشرت إليه  
عند الحديث عن أشهر رجال الماتريدية .



فى حدود الكلام ومعانيه ، وهذه كلها كتب دالة على توحيد البارى ﷻ وقدرته ، وهى عظيمة المنفعة فى انتقاد جميع العلوم ، ومعرفة كيفية الوصول فى الاستنباط<sup>(١٩)</sup>.

ومما يلفت النظر أن حمس الإمام الظاهرى للتراث اليونانى بعامة ، وشغفه بكتب المعلم الأول فى المنطق ، قد دفعه إلى القول بأن هذه الكتب دالة على توحيد البارى تعالى ، ولكنه لم يبين لنا ذلك ، ومن المعروف أن أرسطو فى كتبه المنطقية لم يتعرض لمسائل ميتافيزيقية ، وإنما عالج قضايا الإلهيات فى مبحث خاص هو الفلسفة الأولى أو ما بعد الطبيعة ، ولعل ابن حزم يقصد أن قوانين المنطق وأحكامه تسرى فى جميع قضايا العلوم ، بما فى ذلك علم التوحيد.

ويأخذ ابن حزم على هذه الطائفة المنتسبة إلى أهل الحديث أيضا ، أنها أسهمت بموقفها السلبى من العقل والعلوم العقلية ، فى تقوية شوكة طائفة أخرى أكثر منها ضلالا ، بل يعدها ابن حزم من الطوائف الكافرة ، إنهم قوم طالعوا كتب الأوائى فى علوم العدد والفلك والتنجيم وسائر علوم الفلسفة<sup>(٢٠)</sup> ، وكانت هذه الطائفة التى بهرتها الثقافة الأجنبية خلوا من الروح النقدية ، فقبلت كل ما فى الكتب التى اطلعت عليها ، ولم تميز بين الصحيح البرهانى وبين غير الصحيح . يقول ابن حزم عن هذه الطائفة : " ولم يكن معها من قوة الهمة ، وجودة القريحة ، وصفاء النظر ، ما يعلم به أن من أصاب فى عشرة آلاف مسألة ، جائز أن يخطئ فى مسألة واحدة ، لعلها أسهل من المسائل التى أصاب فيها . فلم تفرق بين ما صح بما طالعوه بحجة أما رصيد هذه الطائفة الأخيرة من المعرفة الدينية فهو خال تماما ، أو هم . على حد قول ابن حزم . " أصفار من شىء من العلوم الدينية " . وهذه الطائفة لم تلق عناية من الطائفة الأولى من حملة الدين الذين لم يكثرثوا بشىء سوى حفظ ألفاظ الكتاب

---

(١٩) الأصول والفروع : ١ / ٢١٧ - ٢٢٠ ، الفصل : ٢ / ٩١ - ٩٢

(٢٠) كانت الفلسفة بمعناها المتسع تشمل جميع أنواع المعارف والعلوم العقلية ، ومنذ القرن السابع عشر بدأ مجال الفلسفة يضيق بانفصال العلوم عنها برهانية ، وبين ما فى أثناء ذلك وتضاعيفه ، مما لم يأت عليه الأوائى ، إلا باقناع أو بشغب ، وربما بتقليد ... فحملوا كل ما أشرفوا عليه محملا واحدا ، وقبلوه قبولا مستويا .

والسنة ، ولم يميزوا بين الحديث الصحيح وغير الصحيح ؟ فماذا كانت النتيجة ؟ نظرت الطائفة الثانية إلى الطائفة الأولى<sup>(٢١)</sup> بعين الاستجهاال والاحتقار ، فهلكوا وأضلوا . واعتقدوا أن دين الله لا يصح منه شيء ، ولا يقوم عليه دليل ، فاعتقد أكثرهم الإلحاد ، وسلك بعضهم طريق الاستخفاف بأمور الدين<sup>(٢٢)</sup> .

وهكذا أثبت ابن حزم أنه لا يجوز اهمال الرد على ذوى البدع والمنحرفين ، إذ أن التقاعس عن هذه المهمة يغري الملاحدة ممن زودوا بالمعارف العقلية على التماذى فى ضلالهم ، إذا لم يجدوا من يتصدى لدعاويهم الباطلة ، ولعل توضيح ابن حزم لهذه المسألة قد تأثر به فيما بعد ابن تيمية<sup>(٢٣)</sup> .

ودفاع ابن حزم عن العقل وبراهينه وأدلته ، لا يعنى أن الرجل قد بالغ فى هذا الأمر مبالغة الفلاسفة العقليين الخلف ، فالعقل عنده ، له دور محدود ، لا يستطيع تجاوزه ، ولا ينبغى اقحام العقل فيما هو فوق طاقته ، كما فى مسائل التحريم والتشريع ، إذ يعول فى مثل هذه الأمور على النقل وحده ، كما أن العقل لدى الإمام الظاهرى . يقتصر على معرفة عالم الظواهر فقط . يقول " والعقل لا يحرم شينا ولا يوجب ، والعقل عرض من الأعراض ، محمول فى النفس ، ومن المحال أن تحكم الأعراض ، وتوجب ، وتشرع ، وإنما فى العقل معرفة الأشياء على ما هى عليه فقط من كفياتها ، ولا مزيد "<sup>(٢٤)</sup> .

#### ٤ - مسألة التكفير :

يستهل ابن حزم باب " فى من يكفر ومن لا يكفر "<sup>(٢٥)</sup> ، بالاشارة إلى اختلاف الناس فى هذا الأمر اختلافا شديدا :

<sup>(٢١)</sup> آثرت أن أعرض للطائفتين المذكورتين بخلاف ترتيب ابن حزم الذى عرض أولا للطائفة التى أقبلت على العلوم الفلسفية بلا رصيد يذكر من المعرفة الدينية ، ثم عرض ثانيا للطائفة المنتسبة إلى أهل الحديث ، أو من من يعرفون بالحشوية

<sup>(٢٢)</sup> الأصول والفروع : ١ / ٢١٥ - ٢١٧

<sup>(٢٣)</sup> راجع موقفه فى كتابى : ابن تيمية . ص ٣٩ - ٤١

<sup>(٢٤)</sup> البيان عن حقيقة الإيمان . الرسائل : ٢ / ١٩٤

<sup>(٢٥)</sup> الأصول والفروع : ٢ / ٢٩٢ وما بعدها ، الفصل : ٣ / ٢٤٢ وما بعدها

فذهبت طائفة إلى أن من خالفهم في شيء من الاعتقاد ، أو في مسائل الاجتهاد في الأحكام ، فهو كافر .

وذهبت طائفة أخرى إلى أن من خالفهم في شيء مما ذكرنا ، فإنه يكفر في بعض ذلك دون بعض ، ويفسق فيما لا يكفر من ذلك .

وذهبت طائفة ثالثة إلى أن من خالفهم في أصول الاعتقاد فهو كافر ومن خالفهم في مسائل الاجتهاد فليس كافرا ولا فاسقا .

وذهبت طائفة رابعة إلى أنه يكفر من خالفهم في مسائل الاعتقاد ، إذا كان خلافه إياهم في صفات الله ﷻ فقط ، فأما سائر ذلك ، فإنه يفسق ولا يكفر .

وذهبت جماعة من أصحابنا (أى أهل الظاهر) إلى أن التكفير في الخلاف في الاعتقاد ، وأما الأعمال ، فإنه لا يكفر أحد بدين إلا تارك الصلاة حتى يخرج وقتها ، فإنه يكفر بذلك ، وممن قال بذلك أحمد بن حنبل واسحق بن راهوية وابن المبارك وغيرهم .

وذهب سائر أصحابنا إلى أن تارك الصلوات ، كغيره من الذنب ، لا يكفر بذلك ، إذا كان مقرا بفرضها .

وذهبت طائفة من أهل السنة إلى أنه لا يكفر مسلم بشيء من الأشياء ، لا بخلاف في اعتقاده ولا في غيره ، إلا أن تجمع الأمة على أحد أنه كافر ، فيتوقف عند إجماعهم ، وهذا قول محمد بن أدریس الشافعي ، وداود (الظاهرى) وغيرهما وهذا المذهب هو الذى تبناه ابن حزم ودافع عنه .

ويرد الإمام الظاهرى على من كفر مسلما في بعض الاعتقادات ، فيقول : هل ترك رسول الله ﷺ شيئا من الإسلام مما يكفر معتقد خلافه إلا وقد بينه للناس ، ودعا الأمة إليه ؟ هل أوجب على أحد أن لا يقبل إسلام قرية أو أهل حصن أو نصرانى أو غيره إلا بأن يدعو إلى تثبيت الاعتقاد في خلق القرآن ، أو ابطال خلقه ، أو تحقيق الكلام في الإرادة والرؤية والاستطاعة والجبر ، وغير ذلك من حواش ، مما لم يحدث في الصدر الأول ؟

فمن قال : إن المخالف في شيء من هذا كافر ، ولا يكون مسلما حتى يعتد الصحيح من ذلك ، فقد أوجب أن رسول الله ﷺ ضيع دعاء الناس إلى ما لا يتم إسلامهم إلا به ، ولو جاز أن يكفر أحد بما يؤول إليه كلامه لكان قائل هذا القول أولى الناس بالتكفير ، لعظيم ما يؤول إليه كلامه .



وأما من كفر المجتهدين فى الفتوى ، فقول ساقط لا وجه له ، لأن جميع الصحابة قد اجتهدوا فى الفتوى واختلفوا ، فمن كفر المجتهدين فى الفتوى ، لزمه أن يكفر الصحابة عليهم السلام ، وفى هذا ما فيه .

وأما من كفر تارك الصلوات ، فإنما تعلق بأحاديث ، المخرج منها سهل قريب ، والكلام فيها له مكان آخر ، ويقصد ابن حزم أن بحث هذه المسألة يدخل فى فقه العبادات ، ويكتفى فى الرد على أصحاب هذا رأى ، بالتنبيه على اتفاق الأمة ، على أنه لا يفرق بين تارك الصلاة وامراته ، ولا بين فاسق وامراته ، ولا بين المتأول وامراته ، ولا يمنع من أكل ذبائحهم ، وليس هذا حكم الكفار ، ولا يدل على أن تارك الصلاة أو الفاسق أو المتأول من الكفار .

ومما يبطل قول من كفر أهل التأويل وأهل الجهل ، أن الأمة مجمعة على أنه من بدل آية من كتاب الله متعمدا ، وهو عالم بأنها من القرآن ، فهو كافر بلا خلاف ، واجماعهم على أن قارنا لو قرأها مبدلة ، وهو لا يعلم ، لكن ظن أن ذلك اللفظ من القرآن ، فإنه ليس بكافر ولا فاسق ، فإذا فرق بين من أتى الشئ قاصدا إليه ، وبين من أتاه جاهلا به .

لهذا وغيره ، يقول ابن حزم : إنه لا يكفر أحد بتأويل ، ولا يكفر أحد إلا بجحد ما اجتمعت الأمة على أنه من عند الله عز وجل ، بعد أن يبلغه ذلك الاجماع ، أو يصح عنده ، وأما قبل أن يبلغه ذلك الاجماع ، أو لم يصح عنده ، فلا يكفر بجحده .

ويختتم ابن حزم هذا الباب بتوجيه نقد شديد للعالم الشهير محمد بن جرير الطبرى الذى قال : من بلغ الحلم أو الحيض ، من الرجال أو النساء ، ولم يعلم الله بجميع صفاته وأسمائه ، فهو كافر ، حلال الدم والمال . وبعد ابن حزم ما قاله الطبرى من أفحش الأقوال ، وأبعدها عن الصواب ، وكفى ردا عليه أنه مقر أن رسول الله صلى الله عليه وسلم لم يدع الناس إلى استكمال معرفة الصفات ، فقائل هذا القول مستقصر للنبي صلى الله عليه وسلم ، وأيضا فلو صح كلامه ، ما دخل الجنة إلا عدد يسير ، وفضل الله عز وجل واسع <sup>(٢٦)</sup> .

(٢٦) الأصول والفروع : ٢ / ٢٩٣ - ٢٩٧



تعقيب:

ولكن هل استطاع ابن حزم أن يلتزم دائماً في أحكامه على الفرق المختلفة ، برحابة الصدر ، والتحلى بالتسامح مع أصحاب الآراء المخالفة لمذهبه ؟ وهل تمكن الرجل من الانتقال بدعوته إلى التسامح والتحذير من تكفير أهل الإسلام ؟

لقد حاول الإمام الظاهري أن يثبت مصداقيته في بعض الأحيان ، فعلى الرغم من معارضته الشديدة للمذهب المعتزلي نجده يقول " المعتزلة معذورون بالجهل عذراً يبعدهم عن الكفر ، ولا يخرجهم من الإيمان ، لا عذراً يسقط عنهم الملامة ، لأن التعلم معروض ممكن " (٢٧) .

ولكن ابن حزم لم يستطع في كثير من الأحيان ، أن يتمسك بدعوته إلى عدم تكفير أهل الإسلام ، وتغلبت سلاطة لسانه على رجاحة عقله ، فلقد كان لسانه وسيف الحجاج شقيقين ، ولم يتورع عن تكفير مخالفيه ، مثال ذلك تكفيره لمن زعم أن الله جسم (٢٨) .

إلا أن الرجل مع ذلك جدير بالتقدير ، وحسبه أن أعلن موقفه الرفض للتشدد والمصارعة إلى التكفير ، على الرغم من فشله في تطبيق منهجه النظري المتمم بالتسامح في كثير من كتاباته عن مخالفيه .

#### ٥ - نقد مناهج المتكلمين:

يعلن ابن حزم أن طرق الاستدلال التي يلجأ إليها المتكلمون إنما هي طرق عقيمة ، ما افترضها الله تعالى قط على أحد ، ويؤكد أن هجومه على المتكلمين وطرائقهم ، وكراهيته لعلم الكلام ، لم يصدر عن عداوة لعلم كان يجهله ، بل عن خبرة ودراسة مستفيضة (٢٩) ، ويدعو إلى مخالفة هذيان المتكلمين الذين لم ينتج الله تعالى على أيديهم إلا افتراق الكلمة ، وتكفير المسلمين بعضهم بعضاً .

ويشتد ابن حزم في هجومه العنيف على المتكلمين ، حتى يطعن في عقيدتهم ، ويرميهم بأنها أجسر الناس على أمور عظيمة تقسر منها الجلود ، وعلى

(٢٧) الفصل : ٢ / ١٢٨ - ١٢٩

(٢٨) السابق : ٢ / ١١٢

(٢٩) البيان عن حقيقة الإيمان . الرسائل : ٣ / ١٩١

اطلاق العظام على الباري ﷻ بلا مبالاة ، ويحكي عن أحد اخوانه أنه قال له " أسالك بالله : هل بلغك أن أحدا أسلم على يدى متكلم من هؤلاء المتكلمين<sup>(٢٠)</sup> ، واهتدى على أيديهم من ضلالة ؟ وهل أسلم من أسلم ، واهتدى من اهتدى إلا بالدعاء المجرد الذى مضى عليه السلف ؟ ... بل ما وجدتهم أحدث الله تعالى على أيديهم إلا الفرقة والشتات والتخاذل وافتراق الكلمة ... ثم هم فى خلال ذلك أبعد الناس عن المجيء ببرهان حق ، وأكثرهم سفسطة وتخليطا واضطرابا وتناقضا<sup>(٢١)</sup> .

لقد نسي ابن حزم فى هجومه على المتكلمين ، أنه أحد المتكلمين المشهورين ، فمعظم من خاض فى نقد المتكلمين ودخل فى بطونهم ما قدر على الخروج منها.

\* \* \*

---

(٢٠) قيل إنه قد أسلم على يدى أبى الهديل العلاف زيادة على ثلاثة آلاف رجل (د).

أحمد صبحى : فى علم الكلام ، ص ٢٠٢

(٢١) رسالة البيان . الرسائل : ٣ / ٢٠٠ - ٢٠١

**الفصل الثاني**  
**مذهب الظاهرية**  
**المبحث الأول**  
**الإلهيات**  
**المطلب الأول**  
**اثبات وجود الله ومائته**

مَهَيِّدٌ

ظن الدكتور محمود قاسم . رحمه الله . أن أهل الظاهر يقررون أن العقل لا دخل له في الإيمان بأصل العقائد جميعها ، أي بوجود الله ، بل ذلك مرجعه في رأيهم إلى الوحي وحده<sup>(١)</sup> .

وسيتبين لنا بعد قليل أن هذا الحكم العام غير صحيح ، أو على الأقل لا ينطبق على أكثر أهل الظاهر شهرة ، أعني العالم الأندلسي أبا محمد ابن حزم . والواقع أن الخطأ الذي وقع فيه الدكتور قاسم يرجع إلى أنه ظن أن حديث الفيلسوف ابن رشد عن الفرقة التي تلقب بالحشوية ، إنما ينطبق على أهل الظاهر . قال ابن رشد " أما الفرقة التي تدعى بالحشوية فإنهم قالوا : إن طريق معرفة وجود الله تعالى هو السمع لا العقل ، أعني أن الإيمان بوجوده الذي كلف الناس التصديق به ، يكفي فيه أن يتلقى من صاحب الشرع ، ويؤمن به إيماناً ، كما يتلقى منه أحوال المعاد ، وغير ذلك مما لا مدخل فيه للعقل ، وهذه الفرقة الضالة ، الظاهر من أمرها ، أنها متمصرة ... " <sup>(٢)</sup> . ولعل لفظ " الظاهر " الذي ورد في نص حديث ابن رشد هو الذي جعل محقق كتابه ينسب هذا الرأي إلى أهل الظاهر ، مع أن سياق الحديث يدل على أن المقصود بعبارة ابن رشد " الظاهر من أمرها ... " هو أن : الواضح من أمرها كذا وكذا .

---

(١) د . محمود قاسم : مقدمته لكتاب ابن رشد : مناهج الأدلة ، ص ١١

(٢) ابن رشد : مناهج الأدلة ، ص ١٣٤

## أولا . أدلة وجود الله

وفى الحقيقة يقيم الإمام الظاهري ابن حزم معرفة وجود الله على العقل وبراهينه ، ويثبت وجوده تعالى بدليلين :

### دليل حدوث الزمان:

يمهد ابن حزم للبرهنة على وجود الباري باثبات حدوث الزمان ، فالزمان "يزيد عدد ساعاته بما يأتي منه : وبالضرورة يدري كل أحد أن ما قبل الزيادة ، فإن النقص موجود فيه قبل تلك الزيادة ، عما صار إليه بتلك الزيادة . ولا شك في أن الزيادة والنقص ، لا يمكن وجودهما إلا في ذي نهاية ومبدأ . فصح المبدأ للعالم ضرورة ، وصح أنه محدث مبتدأ .

وأیضا فإن الزمان كله يوم ثم يوم . هكذا مدة وجوده . وكل يوم فله مبدأ ونهاية بالمشاهدة ، فإذن كل جزء من أجزاء الزمان ذو مبدأ ونهاية . ولا بد . ضرورة . ومن ادعى مدة غير الزمان ، فقد ادعى الباطل ، وما لا يقوم به برهان أبدا .

ومن أراد إيقاع الزمان على الباري تعالى ، فقد تناقض بالباطل ، لأن الزمان . كما بينا . ذو مبدأ . والباري لا مبدأ له ، فهو خالق الزمان ، فهو في غير زمان ولا بد " . هكذا يثبت ابن حزم أن الزمان مخلوق حادث . ومن ثم كان العالم حادثا مخلوقا لا يقاع الزمان على العالم ، أي تعلق أحدهما بالآخر ، وإذا ثبت أن العالم محدث مبتدئ ، فقد ثبت وجود من أحدثه ، وهو الله . يقول ابن حزم " فوجب بأول العقل أن الحدوث والابتداء فعل ، والفعل يقتضي فاعلا ضرورة ، ولا يمكن غير ذلك أصلا " (٣) .

### دليل الافتقار إلى معلم أول :

الدليل الثاني على وجود الباري ، الذي يقدمه ابن حزم في رسالته " التوقيف على الشارع " ، يمكن تسميته دليل الافتقار أو الحاجة إلى معلم أول للغات والعلوم والصناعات المختلفة ، فإن بدء تعلم هذه الأمور المكتسبة ، يقتضي معلم أول للإنسانية ، وهو الله تعالى .

(٣) رسالة التوقيف على الشارع . الرسائل : ٣ / ١٣٥ - ١٣٦



فإن النشأة والتربية والعيش ، وعمارة مالا عيش إلا به من نبات الأرض والحيوان المسخر ، لا يمكن شيء من ذلك البتة ، ولا يكون وجوده أصلاً إلا بلغة يقع بها التخاطب والتفاهم ، ووجدنا كل من لم يعلم اللغة لا يتكلم أبداً ، وهكذا وجدنا كل من يولد أصم ، فإنه لا يكون ضرورة إلا أبكم ، لا ينطق أبداً ، فصح ضرورة أنه لا يتكلم أحد أبداً إلا من سمع الكلام وعلمه .

وكذلك جميع العلوم ، لا يمكن البتة أن يحسنها أحد أبداً حتى يعلمها ، وبرهان ذلك المشاهد مدة عمر العالم إلى يومنا هذا ، فإن كل من لا يعلم الكلام لا يعلمه ، والبلاد التي لا علم فيها ، كبلاد الروم<sup>(٤)</sup> والصقالبة والترك والديلم والسودان والبربر والبوادي التي بين الحواضر ، لا سبيل إلى أن يوجد فيها شيء من العلوم التي لم يعلموها مذ وجد العالم إلى يومنا هذا .

وكذلك جميع الصناعات من الحرث والحصاد والدرس ، وعمل الكتان والقطن والحرير وغيرها ، لا سبيل إلى أن يعرف أحد شيئاً من ذلك كله ، حتى يوقف عليه فيقبله ، ويتفرق به ، ويفتق بذهنه في ذلك ، بما جعل في طبعه من قبوله . وبرهان ذلك أنه من لم يعلمه قط لا يدريه ، وأن البلاد التي خلت من بعض هذه الصناعات لا توجد أصلاً فيها مذ كان العالم إلى يومنا هذا ، بخلاف ما تقتضيه الطبيعة مما لا يحتاج فيه إلى معلم ، كالرضاع والأكل والشرب والجماع وغير ذلك مما لا يحتاج فيه الإنسان إلى معلم ، وكذلك سائر الحيوان . فصح ضرورة . صحة حسية<sup>(٥)</sup> مشاهدة . أنه لا بد في اللغات من معلم ، ولا بد في الصناعات من معلم ، ليس من المعلمين الذين في طبعهم تعلم ذلك دون تعليم ، إذ لو كان ابتداء ذلك موجود في الطبيعة ، لوجد ذلك في كل عصر ، وفي كل مكان ، لأن الطبيعة واحدة في جميع النوع ، وكذلك نجدهم يستوون كلهم فيما توجبه الطبيعة لهم ، إلا أن يعرض عارض حائل في بعض النوع . فوجب ضرورة أن مبتدئ إيجاد العالم ، هو الذي ابتداء تعليم اللغات ، وابتداء تعليم العلوم والصناعات ، لا بد من ذلك ، وأنه تعالى علم كل

---

<sup>(٤)</sup> من الغريب أن يذكر ابن حزم بلاد الروم في أول قائمة البلاد التي ينكر حضارتها وعلمها

<sup>(٥)</sup> في الأصل المطبوع : حسنة . ولعل الصواب ما أثبتناه ، إذ تتناسب لفظة حسية ولفظة مشاهدة مع النزعة الاستقرائية التي يتحدث بها ابن حزم ههنا .

ذلك ، أول من أحدث من نوع الإنسان . ولعل ابن حزم يشير إشارة خفية إلى قوله تعالى ﴿ وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا ﴾ (البقرة/ ٣١) ، وبعد أن علم الله آدم ما علمه ، علم ذلك المعلم سائر نوعه ، ثم تداولوا تعلم ذلك.

وهذا برهان ضروري حسي مشاهد ، يقتضى - ولا بد - وجود الخالق ، ووجود النبوة ، وهى تعليم الخالق اللغات والعلوم والصناعات ابتداء ، ووجود الرسالة، وهى تعليم ذلك النبی لمن أمر بتعليمه آياه<sup>(١)</sup>.

---

(١) رسالة التوقيف . الرسائل : ٣ / ١٣٦ - ١٣٧

## ثانيا. مائة الله

يذكر ابن حزم أن طوائف من المعتزلة قد ذهبوا إلى أن الله تعالى لا مائة له ، بينما ذهب أهل السنة إلى أن الله تعالى مائة ، ويرجح الإمام الظاهري كفة أهل السنة ، ويؤكد أن له تعالى مائة هي إنيته نفسها ، وأنه لا جواب لمن سأل : ما الباري ؟ إلا ما أجاب به موسى عليه السلام ، حين سأل فرعون : ﴿ وما رب العالمين ﴾ (الشعراء/٢٣) ، وقد أثنى الله على إجابة موسى<sup>(٧)</sup> ، وحمد ذلك منه ، ولو لم يكن جوابا صحيحا تاما ، لا نقص فيه لما حمده الله .

وأما من أبطل المائية ، فقد أبطل حقيقة الشيء المسئول عنه بالسؤال " ما هو ؟ " أو " هل هو ؟ " ، والجواب في كليهما واحد .

وجواب ابن حزم : هو حق واحد ، أو خالق ، لا يشبهه شيء من خلقه ، له الأسماء الحسنى ، كالعليم والقدير وسائر أسمائه .

ولكن ماذا عن قوله تعالى ﴿ ولا يحيطون به علما ﴾ (طه/١١٠) ؟ يقرر ابن حزم أن هذا الكلام صحيح على ظاهره ، إذ كل ما أحاط به العلم ، فهو متناه محدود ، وهذا منفي عن الله وَعَلَيْكَ ، وواجب في غيره ، فلا يحاط بما لا حدود له ، فاثبات مائة الله لا يدل على أننا نحيط به - وَعَلَيْكَ - علما .

واثبات المائية أو الإنية لله تعالى لا يستلزم اثبات الكيفية له تعالى ، فالسؤال بعبارة " ما هو الشيء ؟ " غير السؤال بعبارة " كيف هو الشيء ؟ " ، والمسئول عنه باحدى العبارتين المذكورتين غير المسئول عنه بالأخرى ، ومن ثم فإن الجواب عن أحدها غير الجواب عن الأخرى .

وبين ابن حزم ذلك الخلاف في صيغة السؤال ، فيذهب إلى أن السؤال بالصيغة الأولى : ما هو ؟ إنما هو سؤال عن ذاته تعالى واسمه ، أما السؤال بالصيغة الأخرى : كيف هو ؟ إنما هو سؤال عن حاله وأعراضه ، وهذا لا يجوز أن يوصف به الباري تعالى<sup>(٨)</sup> .

---

(٧) كانت إجابة موسى أن ﴿ قال : رب السموات والأرض وما بينهما إن كنتم

موقنين ﴾ (الشعراء/٢٤) (

(٨) الفصل : ٢ / ١٧٤ - ١٨٥

## المطلب الثاني

### الأسماء والصفات الإلهية

مَهَيَّنَ

#### ١ - الأسماء الإلهية توقيفية:

لا يجوز أن يخبر عن الله تعالى ، ولا أن يسمى باستدلال البتة ، لأنه بخلاف كل ما خلق ، فلا دليل يوجب تسميته بشيء من الأسماء التي يسمى بها شيء من خلقه ، ولا أن يوصف بصفة يوصف بها شيء من خلقه ، ولا أن يخبر عنه بما يخبر به عن شيء من خلقه ، إلا أن يأتي نص بشيء من ذلك ، فيوقف عنده ، فمن وصفه تعالى بصفة يوصف بها شيء من خلقه ، أو سماه باسم يسمى به شيء من خلقه استدلالا على ذلك بما وجد في خلقه ، فقد شبهه تعالى بخلقه ، وألحد في أسمائه ، وافترى الكذب ، ولا يجوز أن يسمى الله تعالى ، ولا يخبر عنه إلا بما سمى به نفسه ، أو أخبر به عن نفسه ، في كتابه ، أو على لسان رسول الله ﷺ ، أوصح به اجماع جميع أهل الإسلام المتيقن ، ولا مزيد ، حتى وإن كان المعنى صحيحا ، فلا يجوز أن يطلق عليه تعالى اللفظ<sup>(١)</sup>.

#### ٢ - رفض مصطلح "صفات الله":

يرفض ابن حزم إطلاق مصطلح "صفات الله" ، لأنه لم يرد لا في الكتاب ولا في السنة ، ولا في أقوال الصحابة أو التابعين ، إذ يقتضى منهجه الظاهري الاقتصار على هذه المصادر وحدها ، وما عدا هذا ضلال . يقول ابن حزم : " وأما إطلاق لفظ الصفات لله تعالى فمحال لا يجوز ، لأن الله تعالى لم ينص قط في كلامه المنزل على لفظة الصفات ، ولا على لفظة الصفة ، ولا حفظ عن النبي ﷺ بأن لله تعالى صفة أوصاف ، ولا جاء قط ذلك عن أحد من الصحابة رضي الله عنهم ، ولا عن أحد من خيار التابعين ، ولا عن أحد من خيار تابعي التابعين ، وما كان هكذا ، فلا يحل لأحد أن ينطق به ، ولو قلنا : إن الإجماع قد تيقن على ترك هذه اللفظة لصدقنا ، فلا يجوز القول بلفظ الصفات ، ولا اعتقاده ، بل هي بدعة منكرة " .

(١) الفصل : ٢ / ١٣٩



ويذهب ابن حزم إلى أن لفظ الصفات اخترعه المعتزلة وهشام بن الحكم ونظراؤه من رؤساء الرافضة ، وسلك سبيلهم قوم من أصحاب الكلام ، سلكوا غير مسلك السلف الصالح . وربما أطلق هذه اللفظة من متأخري الأئمة من الفقهاء من لم يحقق النظر فيها ، فهي وهلة<sup>(١٠)</sup> من فاضل ، وزلة من عالم<sup>(١١)</sup>.

وإن اعترض معترض بالحديث الذي روى عن عائشة في الرجل الذي كان يقرأ ﴿ قل هو الله أحد ﴾ في كل ركعة مع سورة أخرى ، وأن الرسول ﷺ قد سئل في ذلك ، فقال " هي صفة الرحمن فأنا أحبها " ، فيجيب ابن حزم بأن هذه اللفظة " صفة الرحمن " انفرد بها أحد رواة هذا الحديث ، وهو سعيد ابن أبي هلال ، ويجرح ابن حزم هذا الرجل ، ويقول : وهو عندي ليس بالقوى ، وقد ذكره بالتخليط أحمد بن حنبل وغيره من علماء الحديث ، فضلا عن أن هذا الحديث من أحاديث الآحاد التي لا يأخذ بها المعتزلة ومن حدا حدوهم فيما يتعلق بالعقائد ، ومن ثم فاحتجاجهم بهذا الحديث مخالف لأصولهم .

ويذهب ابن حزم إلى أن هذا الحديث ، لو صح ، لما كان مخالفا لمذهبه ، لأنه إنما فيه أن ﴿ قل هو الله أحد ﴾ خاصة صفة الرحمن ، أي أنها وحدها صفة الرحمن ، ويعد ابن حزم هذا الحديث حجة على خصومه ، لأنهم يخصون ﴿ قل هو الله أحد ﴾ بذلك ، فهي ليست وحدها صفة الرحمن عندهم ، ولكنهم يعدون الكلام والعلم والسمع والبصر ونحو ذلك صفات لله ، وهذا ما لا يوافقهم عليه ابن حزم .

ويدعم الإمام الظاهري موقفه بقوله تعالى ﴿ سبحان ربك رب العزة عما يصفون ﴾ (الصفات/ ١٨٠) ، فتدل هذه الآية عنده على أنه تعالى انكر إطلاق الصفات جملة ، فبطل - في رأيه - تمويه من موه بالحديث المذكور ، ليستحل بذلك ما لا يحل من إطلاق لفظة الصفات ، حيث لم يأت بإطلاقها نص ، ولا إجماع أصلا ، ولا أثر على السلف ذلك<sup>(١٢)</sup>.

---

(١٠) الوهلة : أول الشيء ، أو أول ما تراه

(١١) في الأصل المطبوع : ذلة عالم الفصل : ٢ / ١٢٠ - ١٢٢ ، ٢ / ١٧٣

(١٢) أحمد بن حنبل : العقيدة برواية الخلال . تحقيق عبد العزيز السيروان .

دمشق ، دار قتيبة ، ١٩٨٨

## تعقيب:

ولكن هل حقاً لم يؤثر عن الأئمة وعلماء السلف أنهم أطلقوا لفظ صفات الله ولا استعملوه في كتاباتهم كما ذكر ابن حزم ؟ لقد تنكب إمامنا الظاهري الحقيقة، وما قال في هذا الصدد يعد بحق " زلة من عالم " ، على حد وصفه لموقف معارضيهِ .

فلقد رأينا فيما سبق أن لفظ صفات الله قد استعمله عالم السلف ابن خزيمة (ت. سنة ٣١١) بل لقد جعل عنوان كتابه " التوحيد وإثبات صفات الرب " ، ومن قبله قال الإمام أحمد بن حنبل " من قال إن الله عَلَّاهُ لم يكن موصوفاً حتى وصفه الواصفون ، فهو بذلك خارج عن الدين ... (وكذلك) قال : وفي صفات الله تعالى مالا سبيل إلى معرفته إلا بالسمع " <sup>(١٣)</sup> . وأضاف في كتابه " الرد على الجهمية " قال أحمد بن حنبل : " ... فكذلك الله ، وله المثل الأعلى ، بجميع صفاته إله واحد " <sup>(١٤)</sup> .

وقال الإمام السلفي عثمان بن سعيد الدارمي (ت. سنة ٢٨٠ أو ٢٨٢) : " فمن ادعى أن صفة من صفات الله مخلوقة أو مستعارة فقد كفر وفجر " <sup>(١٥)</sup> . فضلا عما لا يمكن حصره من نصوص ورد فيها مصطلح " صفات الله " في كتابات علماء السلف المتأخرين عن عصر ابن حزم ، كابن تيمية (ت. سنة ٧٢٨) وتلميذ ابن قيم الجوزية (ت. سنة ٧٥١) .

ومن العجيب أن ابن حزم لم يستطع أن يلتزم دائما بالموقف الذي أعلنه ، وهو تجنب استخدام لفظ " صفات الله " ، فوقع هو نفسه فيما حذر منه حين اتهم خصومه بأنهم " تناقضوا وتلاعبوا بصفات ربهم تعالى وبدينهم " <sup>(١٦)</sup> ، وحين اعترف بالفرقة الثنائية بين صفات الذات وصفات الفعل ، وهو بصدد التعرض لحديث نزول الله في الثلث الأخير من الليل ، إذ يقول عن نزول الله " إنه صفة فعل لا صفة

---

<sup>(١٣)</sup> عقائد السلف ، ص ٩١

<sup>(١٤)</sup> رد الدرامي على المريسي العنيد ، عقائد السلف ، ص ٣٦٥

<sup>(١٥)</sup> الفصل : ٢ / ١٤٦

<sup>(١٦)</sup> السابق : ٢ / ١٧٢

ذات<sup>(١٧)</sup> . وحين تخلص تماما عن القيد الذي أراد أن يكبل به معارضيه ، فأطلق سراح اللفظ ، وقال : " كلام الله صفة قديمة من صفاته<sup>(١٨)</sup> .

### ٣ - رفض مصطلح "القديم" :

أشار أحد السلفيين المعاصرين ، وهو الشيخ محمد الأمين الشنقيطي (ت. سنة ١٣٩٣ هـ) إلى أن بعض السلف كره وصف الله تعالى بالقدم ، لأنه قد يطلق مع سبق العدم كما ورد في الآيات الآتية :

﴿ والقمر قد رنأ منازل حنك عاد كالهرجون القديم ﴾ (يس/٣٩) .

﴿ إنك لفتك ضالك القديم ﴾ (يوسف/٩٥) .

﴿ هذا إفاك قديم ﴾ (الأحقاف/١١) .

﴿ أنتم وآباؤكم الأقدمون ﴾ (الشعراء/٧٦) .

ولكن بعض علماء السلف يذهبون إلى أنه قد جاء في حديث ما يدل على وصف الله تعالى بصفة القدم ، فقد ذكر الحاكم في المستدرک ، في بعض الروايات أن " القديم " من صفاته تعالى ، ففي حديث دخول المسجد " أعوذ بالله العظيم ، وبوجهه الكريم ، وسلطانه القديم ، من الشيطان الرجيم<sup>(١٩)</sup> .

أما ابن حزم فقد رفض هذا الاسم ، وقرر أن مما أحدثه أهل الإسلام في أسماء الله ﷻ القديم ، وهذا لا يجوز البتة ، لأنه لم يصح به نص البتة ، ولا يجوز أن يسمى الله تعالى بما لم يسم به نفسه ، كما أنه تعالى قد قال ﴿ ... كالهرجون القديم ﴾ (يس/٣٩) فصح أن القديم من صفات المخلوقين ، فلا يجوز أن يسمى الله تعالى بذلك ، وإنما يعرف القديم في اللغة من القدمية الزمانية ، فيقال إن هذا الشيء أقدم من هذا بمدة محصورة ، وهذا منفي عن الله ﷻ .

ولكن ما البديل لهذه التسمية ؟ يقول ابن حزم : وقد أغنى الله عن هذه التسمية بلفظة " أول " ، فهذا هو الاسم الذي لا يشاركه تعالى فيه غيره ، وهو معنى أنه لم يزل<sup>(٢٠)</sup> .

(١٧) الأصول والفروع : ٢ / ٣٩٥

(١٨) الشنقيطي : منهج ودراسات لآيات الأسماء والصفات ، ص ٩

(١٩) الفصل : ٢ / ١٥٢

(٢٠) الفصل : ٢ / ١٢٨



## اثبات الأسماء الإلهية

أثبت ابن حزم لله تعالى الأسماء التي سمي نفسه بها ، فمن اسمائه **وَعَلَّمَ** :

العالم :

أثبت ابن حزم لله علما لقوله تعالى ﴿ أَنْزَلَهُ بِعِلْمِهِ ﴾ (النساء/ ١٦٦) ، ولكنه لم يطلق عليه أنه صفة من صفات الله ، لأنه كان يستنكر إطلاق لفظ "صفات الله" كما عرفنا منذ هنيهة. وليت شعري ماذا نطلق على علم الله الذي أثبتته الإمام الظاهري بعد أن فرض حظرا على استخدام مصطلح صفات الله!

وطفق ابن حزم يفند مزاعم من أنكروا أن لله تعالى علما ، لأن قولهم مخالف للقرآن ، وما خالف القرآن فباطل .

لقد احتج جهم بن صفوان على أنه ليس لله علما ، بأن قال : لو كان علم الله تعالى لم يزل لكان لا يخلو من أن لا يكون هو الله ، أو هو غيره ، فإن كان علم الله هو غير الله ، وهو لم يزل فهذا تشريك لله ، وإيجاب الأزلية لغيره تعالى معه ، وهذا كفر . وإن كان هو الله ، فإلهه علم ، وهذا إلحاد .

ويبطل ابن حزم قول الجهم الذي أنكر أن يكون لله تعالى علم أزلي ، فلزمه القول بحدوث العلم لله **وَعَلَّمَ** ، وهذا قول عظيم جدا . على حد قول ابن حزم . لأنه نص بأن الله تعالى لم يعلم شيئا حتى أحدث لنفسه علما ، ولو كان يوما من الدهر لا يعلم شيئا مما سيكون ، فقد ثبت له الجهل به ولا بد من هذا ضرورة ، وإثبات الجهل لله تعالى كفر بلا خلاف<sup>(٢١)</sup>.

ولما أخبرنا الله **وَعَلَّمَ** بأن أهل النار لو ردوا ، لعادوا لما نهوا عنه ، وأخبرنا بأنه يعلم متى تقوم الساعة ؟ وأخبرنا بما يقول أهل الجنة وأهل النار قبل أن يقولوا ، وسائر ما في القرآن من الأخبار الصادقة عما لم يكن بعد . ولما كان الأمر كذلك ، علمنا بذلك أن علمه تعالى بالأشياء كلها متقدم لوجودها ولكونها ضرورة .

وعلمنا أيضا أن علمه تعالى في غير زمان ، ومن ثم فعلمه لم يزل غير متبدل ، وإنما يتبدل المعلوم فقط ، فإن قالوا : متى علم الله زيدا ميتا ؟ فإن قلتم : لم يزل يعلمه ميتا ، وجب أن زيدا لم يزل ميتا ، وهذا محال . وإن قلتم : لم يعلمه ميتا حتى

(٢١) السابق : ٢ / ١٣٠



مات ، فهذا قولنا لا قولكم . فالجواب عن هذا : أننا نقول : إن الله ﷻ لم يزل يعلم أنه سيخلف زيدا ، وأنه سيعيش كذا وكذا ، وأنه سيموت في وقت كذا ، فعلم الله تعالى بكل واحد لا يتبدل ، ولا يستحيل ، ولا زاد فيه تبدل أحوال المعلوم شيئا ، ولا نقص منه عدمها شيئا ، ولا أحدث له حدوث ذلك علما لم يكن له<sup>(٢٢)</sup> .

فإن ذكروا الآيات التي في القرآن الكريم ، مثل ﴿ لهله يتذكر أو يخشع ﴾ (طه/٤٤) ﴿ لعلكم تشكرون ﴾<sup>(٢٣)</sup> ، ﴿ لعلهم يذكرون ﴾<sup>(٢٤)</sup> ، ونحو ذلك ، فإنها لا تعني علما محدثا لله تعالى ، وإنما هي بمعنى لام العاقبة ، أي ليتذكر ، ولتشكروا ، كما في قوله ﷻ ﴿ ثم لتكونوا شيوخا ﴾<sup>(٢٥)</sup> (غافر/٦٧) .

السميع البصير :

تبنى الإمام الظاهري موقف معتزلة بغداد<sup>(٢٦)</sup> من مسألة السمع والبصر واعتنق وجهة نظرهم فيها ، وإن لم يعترف بموافقته لهم ، ولعله كان يظن خطأ أنه يعبر عن مذهب السلف وأهل السنة .

فلقد كتب الإمام السلفي عثمان بن سعيد الدارمي (ت. سنة ٢٨٠ أو ٢٨٢) ردا عنيفا على أحد المعتزلة ، وهو بشر المريسي (ت. سنة ٢١٨ أو ٢١٩) ، واتهمه بالضلال والمروق في كثير من عقائده ، ومنها ما ادعاه في قول الله ﷻ ﴿ إن الله سميع بصير ﴾ (الحج/٦١ ، ٧٥ ، لقمان/٢٨) ، وقوله تعالى ﴿ والله بصير بالعباد ﴾ (آل عمران/١٥ ، ٢٠) ، بمعنى عالم بهم ، لا أنه يبصرهم ببصر ، ولا ينظر إليهم بعين . ويرد الدارمي في عنف على المريسي فيقول : " الحمار والكلب أحسن حالا من إله على

<sup>(٢٢)</sup> وردت في تسعة مواضع بالقرآن الكريم . راجع أحد المعاجم المفهرسة لألفاظ

القرآن الكريم

<sup>(٢٣)</sup> وردت في ثلاثة مواضع : الأعراف/ ٦٢ ، ١٣٠ ، الأنفال/ ٥٧

<sup>(٢٤)</sup> الفصل / ٢ - ١٣٢

<sup>(٢٥)</sup> راجع الخلاف بين موقف معتزلة بغداد وموقف معتزلة البصرة من هذه

المسألة كما بين القاضي عبد الجبار : شرح الأصول الخمسة ، ص

<sup>(٢٦)</sup> رد الإمام الدارمي على المريسي العنيد . عقائد السلف ، ص ٣٩٩ - ٤٠٦

هذه الصفة ، لأن الحمار يسمع الأصوات بسمع ، ويرى الألوان بعين " ، ويبين الإمام السلفي بطلان ادعاء خصمه بأنه لا يستقيم في كلام العرب أن يقال لشيء : هو سميع بصير ، إلا وذلك الشيء موصوف بالسمع والبصر من ذوى الأعين والأسماع والأبصار ، ويستطرد الدارمي في هجومه على المريسي فيما ادعاه في تفسير قوله تعالى ﴿ إِنْ لَّهُ كَانَ سَمِيعًا بَصِيرًا ﴾ (النساء/ ٥٨) أنه إنما كان عالما بالأصوات ، عالما بالألوان ، لا يسمع بسمع ولا يبصر ببصر ، ويحتج المريسي لاثبات زعمه بأنه لم يجيء خبر عن النبي ﷺ أنه تعالى يسمع بسمع ، ويبصر ببصر . ويكذب الدارمي المريسي فيما يزعم ، فيؤكد أن الله تعالى أخبر عن نفسه أنه يسمع بسمع ، ويبصر ببصر ، وكذلك يروى الإمام الدارمي أخبارا عن النبي ﷺ تثبت ذلك<sup>(٢٧)</sup>.

وما قاله بشر المريسي ، ومعظم المعتزلة بصفة عامة باستثناء معتزلة البصرة ، يردده ابن حزم الظاهري ، إذ يقول : " ونحن نقول : إنه تعالى لم يزل سميعا للمسموعات ، بصيرا بالمبصرات ، يرى المرئيات ، ويسمع المسموعات ، ومعنى هذا كله أنه عالم بكل ذلك ، كما قال تعالى : ﴿ إِنَّكَ مَعَكُمْ أَسْمَعُ وَارْهَ ﴾ (طه/ ٤٦) ، وهذا كله معنى العلم"<sup>(٢٨)</sup>.

ويذكر ابن حزم أن المسلمين أجمعوا على القول بما جاء به نص القرآن من أن الله تعالى سميع بصير ، ثم اختلفوا ، أو انقسموا قسمين : ( أ ) فقالت طائفة من أهل السنة والأشعرية ، وجعفر بن حرب<sup>(٢٩)</sup> من المعتزلة ، وهشام بن الحكم ، وجميع المجسمة : نقطع أن الله سميع بسمع ، بصير ببصر . ( ب ) وذهبت طوائف من أهل السنة ، منهم الشافعي ، وداود بن علي (إمام الظاهرية) وعبد العزيز بن مسلم الكنانى وغيرهم إلى أن الله تعالى سميع بصير ، ولا نقول بسمع ولا يبصر ، لأن الله تعالى لم يقله ، ولكن سميع بذاته ، وبصير بذاته. قال ابن حزم : وبهذا نقول<sup>(٣٠)</sup>.

(٢٧) الفصل / ٢ - ١٢٤

(٢٨) من الطبقة السابعة من طبقات المعتزلة

(٢٩) الفصل : ٢ / ١٤٠

(٣٠) ابن تيمية : الصفدية : ١ / ١٠٣ - ١٠٤

ولكن مثل الذين أثبتوا سميعا بلا سمع ، بصيرا بلا بصر . كما لاحظ ابن تيمية . كمثل من أثبت متحركا بلا حركة ، ومتكلما بلا كلام ومصليا بلا صلاة ، ونحو ذلك مما فيه اثبات اسم الفاعل ، ونفى مسمى المصدر اللازم لاسم الفاعل ، ومن أثبت الملزوم دون اللازم كان قوله باطلا<sup>(٣١)</sup> .

ويستعرض ابن حزم موقف خصومه توطئه لدحضه وتفنيده ، فيذهب إلى أن الذين أطلقوا على الله تعالى السمع والبصر ، احتجوا بأمرين : أحدهما : أنه لا يعقل السميع إلا بسمع ، ولا يعقل البصير إلا ببصر ، ولا يجوز أن يسمى بصيرا إلا من له بصر ، ولا يسمى سميعا إلا من له سمع . والآخر : أن الصفات متغايرة ، فلا يجوز أن يقال : إنه تعالى يسمع المبصرات ولا أنه يبصر المسموعات من الأصوات ، وقالوا : هذا لا يعقل .

ويعد الإمام الظاهري كلا من هذين الدليلين ضربا من الشغب الفاسد ، فأما دليلهم الأول ، وهو أنه لا يعقل السميع إلا بسمع ، ولا يعقل البصير إلا ببصر ، فيقال لهم : أما فيما بيننا فنعم ، فإننا لم نجد قط في شيء من العالم الذي نحن فيه سميعا إلا بسمع ، ولا وجد فيه بصير إلا ببصر ، وكذلك فإنه أيضا لم يوجد قط فيه سميع إلا بجارحة يسمع بها ، فيلزم ابن حزم معارضة أن يجروا على الله تعالى هذه الأوصاف ، وأن يقولوا : إنه ذو أذن ذات صماخ ، لأنه لا يكون سميع في العالم إلا بأذن ذات صماخ ، وأن يقولوا : إنه ذو حدقة في العين ، وذو أهداب ونحو ذلك ، وإلا فقد ابطلوا استدلالهم ، فإن أطلقوا هذا كله ، تركوا مذهبهم إلى أقبح قول المجسمة . فإن جوزوا أن يكون الباري تعالى سميعا بصيرا بغير جارحة ، وهذا خلاف ما عهدوا في العالم ، فلا ينكروا قول من قال : إنه سميع لا بسمع ، بصير لا ببصر . ويستشهد ابن حزم بقوله تعالى ﴿ ليس كمثله شيء وهو السميع البصير ﴾ (الشورى/ ١١) ، فيقول : نعم ، إنه سميع بصير ، لا شيء من البصراء ولا السامعين مما في العالم ، وكل سميع بصير في العالم فهو ذو سمع وبصر ، فالله تعالى بخلاف ذلك بنص القرآن ، فلم يقل تعالى أن له سمعا وبصرا ، فلا يحل لأحد أن يقول : إن له سمعا وبصرا .

وأما الدليل الآخر الذي يقوم على تباين الصفات ، فيبطله أيضا ابن حزم ، ويذهب إلى أنه لو قال قائل : إنه تعالى سميع للألوان ، بصير بالأصوات بمعنى عالم

(٣١) الفصل : ٢ / ١٤١ - ١٤٣



بها ، لكان ذلك جائزا ، فنحن نقول : سمعت الله ﷻ يقول : كذا وكذا ، ورأينا الله تعالى يقول : كذا وكذا ، بمعنى علمنا ، فهذا لا ينكره أحد ، فصح أن بصيرا وسميعا وعليما بمعنى واحد<sup>(٣٢)</sup> .

الحكيم :

يهاجم ابن حزم المعتزلة ومن وافقهم<sup>(٣٣)</sup> في محاولاتهم العقلانية لتفسير تسمية الله تعالى بالحكيم ، فإنهم قالوا : إن المعهود بيننا أن الحكيم لا يفعل إلا لاجتلاب منفعة أو دفع مضرة ، ومن فعل لغير ذلك فهو سفيه . فقالت طائفة من المعتزلة : إن الباري تعالى يفعل لاجتلاب المنافع إلى عباده ، ودفع المضار عنهم ، وقالت طائفة أخرى من المعتزلة : إنما سمي الحكيم حكيما لا حكامه عمله ، وقد أحكم الله عمله .

ويرفض ابن حزم هذا التعليل المعتزلي ، لأن من الحيوان ما يحكم عمله ، مثل الخطاف والعنكبوت والنحل ودود القر ، ولا يسمى شيء من ذلك حكيما ، ولكن يسمى الإنسان حكيما على الحقيقة لالتزامه الفضائل واجتنابه الرذائل ، وجميع الفضائل إنما هي طاعات الله ﷻ ، والرذائل إنما هي معاصيه ، فلا حكيم إلا من أطاع الله ، واجتنب معاصيه .

وليس من أجل هذا يسمى الباري حكيما ، إنما سمي حكيما ، لأنه سمي نفسه حكيما فقط ، ولو لم يسم نفسه حكيما ما سميناه حكيما ، كما لم نسمه عاقلا إذ لم يسم نفسه بذلك<sup>(٣٤)</sup> .

وموقف ابن حزم هنا يذكرنا بالمناظرة التي دارت بين أبي الحسن الأشعري وبين أستاذه علي الجبائي حول تسمية الله تعالى بالحكيم ، وكانت هذه المناظرة واخفاق شيخ المعتزلة في الرد على أسئلة تلميذه ، من أهم عوامل ترك الأشعري للاعتزال ، وإعلانه أن مسألة تسمية الله إنما هي مسألة توقيفية بحتة<sup>(٣٥)</sup> .

(٣٢) كاليزيدية . راجع كتابنا : الإمام الزيدى أحمد بن سليمان ، ص ٥١

(٣٣) الفصل : ١١٥ - ١١٦

(٣٤) راجع هذه المناظرة لدى السبكي : طبقات الشافعية : ٢ / ٢٥١

(٣٥) الفصل : ٢ / ١٥٣



الحى:

يرفض الإمام الظاهري قول من قال : " إن الدليل أوجب أن البارئ تعالى حى ، لأن أفعال الحكمة لا تقع إلا من الحى ، وأيضا فإنه لا يعقل إلا حى أو ميت " (٣٦) . ولا يذكر لنا ابن حزم من هم أصحاب هذا القول الذى يرفضه والواقع أن كثيرا من الفرق ذهبت هذا المذهب ، ومنهم المعتزلة (٣٧) ، والزيدية (٣٨) ، والأباضية (٣٩) من الخوارج ، والأشاعرة (٤٠) .

وانقسم أصحاب هذا رأى . فيما بين ابن حزم . إلى قسمين أو طائفتين :

( أ ) طائفة قالت : هو تعالى حى لا بحياة (كالمعتزلة والزيدية) .

( ب ) وطائفة قالت : هو تعالى حى بحياة (كالأشاعرة) .

قال ابن حزم : " وكلا القولين فى غاية الفساد ، لاتفاق الطائفتين على أن سموا ربهم تعالى حيا من طريق الاستدلال . أما لنفى الموت والجمادية عنه . وإما لأنه فاعل قادر عالم ، ولا يكون الفاعل القادر العالم إلا حيا " .

ويلزمهم ابن حزم . إذا طردوا استدلالهم هذا . أن يقولوا : " إنه تعالى جسم ، لأنهم لا يعقلون قط فاعلا ، ولا حكيما ، ولا عالما ، ولا قادرا إلا جسما . فإذا لم يكن هذا دليلا على أنه جسم ، فليس دليلا على أنه حى " .

ويستطرد ابن حزم فى معارضة جميع محاولات الفرق الكلامية للاستدلال العقلى على أن الله عَلَّمَ حى ، ويرفض كل هذه المحاولات (٤١) .

ويخلص الإمام الظاهري إلى أنه لم يأت نص من الكتاب أو السنة ، يفيد بأن لله تعالى حياة ، ولا بأنه سمي حيا عالما قادرا لنفى أضداد هذه الصفات عنه ، لكن

---

(٣٦) القاضى عبد الجبار : شرح الأصول الخمسة ، ص ١٦٠ وما بعدها

(٣٧) الإمام الزيدى أحمد بن سليمان ، ص ٥٠ وما بعدها

(٣٨) الثمينى : معالم الدين : ١ / ٢٠٤ وما بعدها

(٣٩) الباقلاتى : التمهيد ، ص ٤٥ وما بعدها . والفخر الرازى : المسائل

الخمسون . ضمن رسائل نشرها الكردى سنة ١٣٢٨ ، ص ٣٦٤

(٤٠) الفصل : ٢ / ١٥٣ وما بعدها

(٤١) السابق : ٢ / ١٥٨

لما جاء النص بأنه تعالى يسمى الحى العالم القدير سميناه بذلك ، ولولا النص ، ما جاز لأحد أن يسمى الله تعالى بشيء من ذلك<sup>(٤٢)</sup>.  
المريد:

يقف ابن حزم من مسألة الارادة موقفين مختلفين تماما : موقف يوافق فيه المعتزلة فى كتابه الفصل ، وموقف يساند فيه أهل السنة<sup>(٤٣)</sup> فى كتابه الأصول والفروع ، وهذا الخلاف يدعو إلى الدهشة والتعجب ، كما يثير التساؤل حول الموقف الذى يمثل مرحلة النضج لدى الإمام الظاهري ، ويظل هذا التساؤل بلا إجابة حاسمة مادامنا نجهل تاريخ تأليف كل من الكتابين ، وإن كنا نظن أن الرجل صنف كتاب الأصول والفروع فى مرحلة متأخرة عن موسوعته الفصل فى الملل والأهواء والنحل . يذهب صاحب الفصل إلى أن الارادة " أثبتها قوم<sup>(٤٤)</sup> من صفات الذات . وقالوا : لم تزل الارادة ، ولم يزل الله تعالى . قال أبو محمد (ابن حزم) : وهذا خطأ لبرهانين ضروريين :

أولهما : أن الله تعالى لم ينص على أنه مريد ، ولا على أن له إرادة .  
ثانيهما : أن الارادة من الله تعالى ، لو كانت لم تزل ، لكان المراد لم يزل بنص القرآن ، لأن الله قال : ﴿ إنما أمره إذا أراد شيئا أن يقول له كن فيكون ﴾ (يس/ ٨٢) فأخبر تعالى أنه إذا أراد الشيء كان<sup>(٤٥)</sup>.

وهكذا ينفى ابن حزم فى كتاب الفصل أن الله مريد ، وينفى أن ارادته تعالى أزلية ، أما فى كتابه الأصول والفروع ، فيثبت ما نفاه فى الفصل ، أى يثبت أن الله تعالى مريد ، وأن الارادة الإلهية أزلية . حيث يتحدث عن " ارادة الله تعالى . والمريد هو الله ، والمراد هو المخلوق ، فارادة الله تعالى ، وقدرته ... وصفاته ، إنها كلها غير محدثة "<sup>(٤٦)</sup>.

---

<sup>(٤٢)</sup> كان أحمد بن حنبل يقول : " إن الله تعالى لم يزل مريدا ، والارادة صفة له فى ذاته " (العقيدة ، ص ١٠٦)

<sup>(٤٣)</sup> لعله يقصد الأشاعرة بصفة خاصة

<sup>(٤٤)</sup> الفصل : ٢ / ١٧٦

<sup>(٤٥)</sup> الأصول والفروع : ٢ / ٣٩٩

<sup>(٤٦)</sup> الفصل : ٢ / ١٣٩

## التنزيه

نفي التشبيه والتجسيم :

يرى ابن حزم أن البرهان الصحيح الثابت ، الذي لا يعارض ببرهان ألبتة ، هو نفي التشبيه ، أو نفي المماثلة بين الخالق والمخلوقين جميعا ، وهو يوافق المعتزلة في مفهومهم للتنزيه من حيث أنه وصف الله تعالى بصفات سلبية ، أو نفي صفات المخلوقين عنه تعالى . يقول ابن حزم : "اننا ننفي عن الباري تعالى جميع صفات العالم ، فنقول : إنه تعالى لا يجهل أصلا ، ولا يغفل البتة ، ولا يسهو ، ولا ينام ، ولا يحس ، ولا يخفى عليهم متوهم ، ولا يعجز عن مسئول عنه ... (لأنه) تعالى بخلاف خلقه من كل وجه ، فإذا كان ذلك كذلك ، فواجب نفي كل ما يوصف به شيء مما في العالم عنه تعالى على العموم" (٢٧).

ويقتضى التنزيه نفي الجسمانية عن الله تعالى ، إذ أن المخلوقات في هذا العالم أجسام ، فإذا كنا نصف ما في العالم من موجودات بأنها أجسام ، فواجب أن ننفي عن الله تعالى صفة الجسمانية .

ويعرض بن حزم لموقف المجسمة (٢٨) في العالم الإسلامي ، القائلين بأن الله تعالى جسم ، وحببتهم في ذلك أنه لا يقوم في المعقول إلا جسم أو عرض ، فلما بطل أن يكون تعالى عرضا ، ثبت أنه جسم . وقالوا : إن الفعل لا يصح إلا من جسم (٢٩) ، والباري تعالى فاعل ، فوجب أنه جسم ، واحتجوا بآيات من القرآن ، فيها ذكر اليد والعين والوجه والجنب ، وبأحاديث فيها ذكر القدم والرجل والأصابع .

---

(٢٧) من أمثال مقاتل بن سليمان ، وهشام بن الحكم ، والكرامية ، وللتجسيم في العالم الإسلامي مصادر شتى منها دينية كاليهودية ، ومنها فلسفية كالرواقية (٢٨) أعلن هذا القول الرواقيون ، وقد أثرت فلسفتهم في بعض طوائف الإسلاميين . راجع رسالتنا للماجستير "الأصول الرواقية في الفلسفة الإسلامية"

(٢٩) الفصل : ٢ / ١١٧ - ١١٩



وقد عرضنا فيما سبق لبعض هذه الآيات والأحاديث التي يشير إليها ابن حزم ، عندما كنا بصدد الكلام عن المذهب السلفي ، وكان الإمام الظاهري يعد أهل الحديث مجسمة . ويبطل ابن حزم آراء أهل التجسيم ، ويبين فسادها على النحو التالي :

- ١ - فاما قولهم : إنه لا يقوم في المعقول إلا جسم وعرض ، فإنها قسمة ناقصة ، والصواب أنه لا يوجد في العالم إلا جسم وعرض ، وكلاهما يقتضي بطبيعته وجود محدث له ، فبالضرورة نعلم أنه لو كان محدثها جسما أو عرضا ، لكان يقتضي فاعلا فعله ولا بد . فوجب بالضرورة أن فاعل الجسم والعرض ليس جسما ولا عرضا .
- ٢ - ولو كان الباري جسما لاقتضى ذلك ضرورة أن يكون له زمان ومكان ، وهما غيره . وهذا ابطال التوحيد ، وإيجاب الشرك معه تعالى لشيئين سواء ، وإيجاب أشياء معه غير مخلوقة ، وهذا كفر .
- ولا يعقل البتة جسم إلا : مؤلف ، طويل ، عريض ، عميق . ونظائرهم . أي نظار المجسمة . لا يقولون بهذا ، فإن قالوه لزمهم أن له مؤلفا جامعا فاعلا .
- ٣ - فإن قالوا لنا : إنكم تقولون : إن الله ﷻ حي لا كالأحياء ، وعليم لا كالعلماء ، وقادر لا كالقادرين ، وشيء لا كالأشياء ، فلم منعتم القول : إنه جسم لا كالأجسام ؟ قيل لهم : لولا النص الوارد بتسميته تعالى : حي وقدير وعليم ، ما سميناه بشيء من ذلك ، فالوقوف عند النص فرض ، ولم يأت نص بتسمية الله تعالى جسما ، ولا قام البرهان بتسميته جسما ، بل البرهان مانع من تلك التسمية .
- ٤ - واحتجت طائفة من المجسمة بقوله تعالى ﴿ الله نور السموات والأرض ﴾ (النور/٣٥) ، فقالوا : إنه تعالى نور ، ومن ثم فهو جسم . ويذهب ابن حزم إلى أن النور لا يخلو من أحد وجهين : إما أن يكون جسما ، وإما أن يكون عرضا . وهو تعالى ليس جسما ولا عرضا ، كما سبق البرهان على ذلك ، ويخالف ابن حزم قواعد منهجه الظاهري حين ينفي عن الله تعالى أنه نور ، ويلجأ إلى تأويل قوله تعالى : ﴿ الله نور السموات والأرض ﴾ بأن معناه : "هدى الله بتنوير النفوس" (٥٠).

(٥٠) أحمد بن حنبل : العقيدة ، ص ١١١



وكان علماء السلف ، وفي مقدمتهم أحمد بن حنبل ينكرون على من يقول  
أن الله جسم لخروجه عن معنى الجسمية<sup>(٥١)</sup> .  
نفى الحركة:

ينفى ابن حزم عن الله تعالى الحركة ، متأولا الآيات القرآنية التي تخبر بأنه  
تعالى يحيى ، متجنباً حديث نزول الرب إلى سماء الدنيا ، كما سئرى فيما بعد .  
مؤثراً التصور الأرسطوطاليسى إذ يقول " فوجب ضرورة وجود محرك ليس متحركاً ...  
وهو البارى تعالى محرك المتحركات " ، مبرراً موقفه المشائى بما يخالف أحد دعائم  
هذا الموقف وهم قدم الحركة ، فيذهب ابن حزم إلى أن الحركة محدثة ، والبارى  
تعالى لا يلحقه الحدث ، إذ لو لحقه ذلك ، لاقتضى محدثاً يحدثه<sup>(٥٢)</sup> .

وينفى عن نفسه وعن أصحابه أهل الظاهر شبهة التجسيم ، فإن قال خصومه:  
إنكم تسمون أنفسكم فاعلين ، فهذا تشبيه . قال ابن حزم لهم : لا يوجب ذلك تشبيهاً .  
لأن التشبيه إنما يكون بالمعنى الموجود فى كلا المشتبهين ، لا بالأسماء ، وهذه  
التسمية هى اشتراك فى العبارة فقط ، لأن كل فاعل منا فمتحرك ، وكل متحرك فذو  
حركة تحركه ، كما أن كل متحرك فهو منفعل ، وكل منفعل فلفاعل ضرورة ، وأما  
البارى تعالى ففاعل باختيار واختراع لا بحركة ، فهذا اختلاف لا اشتباه<sup>(٥٣)</sup> .

---

(٥١) الفصل : ٢ / ١١٩

(٥٢) السابق : ٢ / ١٢٠

(٥٣) الأشعرى : مقالات : ١ / ٢٣٦ - ٢٣٧

## تأويل الصفات الخبرية

### نفي الجبهة

#### أ. موقفه من المعتزلة :

ذكر صاحب مقالات الإسلاميين أن المعتزلة اختلفوا في المكان ، فقالت طائفة : الباري بكل مكان ، بمعنى أنه مدبر لكل مكان ، وأن تدبيره في كل مكان ، والقائلون بهذا القول جمهور المعتزلة : أبو الهذيل وغيره ، وقالت طائفة أخرى من المعتزلة : الباري لا في مكان ، وهو قول هشام الفوطي (عاش في زمن المأمون) وغيره<sup>(٥٤)</sup>. ويكتفي ابن حزم بالإشارة إلى رأى الطائفة الأولى من المعتزلة ، ويقتصر على عرضه ، توطئة لمهاجمته ، منتهيا إلى قبول رأى الطائفة الثانية منهم.

فيذكر ابن حزم أن المعتزلة ذهبت إلى أن الله سبحانه في كل مكان، واحتجوا بقوله تعالى ﴿ مَا يَكُونُ مِنْ بَخْوَةٍ ثَلَاثَةٌ إِلَّا هُوَ رَابِعُهُمْ ﴾ (المجادلة/٧) وقوله ﴿ وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيدِ ﴾ (ق/٢٦) وقوله ﴿ وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْكُمْ وَلَكِنْ لَا تَبْصُرُونَ ﴾ (الواقعة/٨٥).

ويبطل ابن حزم رأى المعتزلة مبينا أن كل ما كان في مكان ، فإنه شاغل لذلك المكان ، وماليء له ، ومتشكل بشكل المكان ، أو المكان متشكل بشكله ، ولا بد من أحد الأمرين ضرورة . كما أن ما كان في مكان ، فإنه متناه بتناهي مكانه . وهذه كلها صفات الجسم ، والله ليس بجسم كما سبق اثبات ذلك .

وأما الآيات التي احتجوا بها ، فهي تدل . عند ابن حزم . على التدبير أو الاحاطة فقط ، لانتفاء ماعدا ذلك . وقولهم عن الله تعالى أنه " في كل مكان " خطأ ،

---

(٥٤) الفصل : ٢ / ١٢٢ - ١٢٣

لأنه يلزم بموجب هذا القول أنه تعالى يملأ الأماكن كلها ، وأن يكون ما فى الأماكن فيه الله تعالى ، وهذا محال<sup>(٥٥)</sup>.

ب . موقفه من علماء السلف:

بعد أن فرغ ابن حزم من نقد موقف المعتزلة ، وأعلن مخالفته لهم ، أعلن أيضا مخالفته الصريحة لمذهب علماء السلف السابقين عليه من أمثال ابن خزيمة وابن حنبل ، واللاحقين عليه من أمثال ابن تيمية والذهبي<sup>(٥٦)</sup>، ممن أثبتوا لله العلو والفوقية ، وأنه تعالى فى السماء وإن لم يصرح الإمام الظاهري بانشقاقه على عقيدة السلف وإنما اكتفى عند الإشارة إليهم بلفظ " قوم " ، فقال: " وذهب قوم إلى أن الله تعالى فى مكان دون مكان ، وقولهم هذا يفسد بما ذكرنا آنفا ، ولا فرق "<sup>(٥٧)</sup>. أى بما ذكره فى نقده السابق لمذهب المعتزلة .

ج . موقفه الذى يقول به:

فأما الموقف المقبول لدى ابن حزم ، والذى يقول به ، فهو أن الله تعالى لا فى مكان ولا فى زمان أصلا ، وعلى الرغم من أن هذا القول هو أحد رأيي المعتزلة ، كما عرفنا ، وأنه مخالف لمذهب أهل السنة ، فإن ابن حزم ينسب رأيهم إليهم ، فيقول: وهو قول الجمهور من أهل السنة ، وحجته فى هذا قول الله تعالى ﴿ أَلَا إِنَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ مُّحِيطٌ ﴾ (فصلت/٥٤) ، فهذا . فيما يقول . يوجب ضرورة أنه تعالى لا فى مكان ، إذ لو كان فى المكان ، لكان المكان محيطا به من جهة ما أو من جهات ، وهذا منتف عن البارئ تعالى بنص الآية السابقة<sup>(٥٨)</sup>.

وكان الامام أحمد بن حنبل قد سبق أن رد على هذا الاعتراض ، فبين فى كتابه الرد على الجهمية أن القول بأن الله تعالى فى السماء لا يتعارض مع القول بأنه

---

<sup>(٥٥)</sup> الحافظ شمس الدين أبو عبد الله محمد الذهبي (٦٧٣-٧٤٨) : مختصر العلو للعلی الغفار . تحقيق محمد ناصر الدين الألبانى . دمشق وببيروت ، المكتب

الإسلامي ، ١٩٨١

<sup>(٥٦)</sup> الفصل : ٢ / ١٢٣

<sup>(٥٧)</sup> السابق : ٢ / ١٢٥

<sup>(٥٨)</sup> عقائد السلف ، ص ٩٤

أحاط بكل شيء علما ، ويضرب لذلك مثلا وهو أن رجلا لو كان في يديه قدح من قوارير صاف . وفيه شراب صاف ، كان بصر ابن آدم قد أحاط بالقدح من غير أن يكون ابن آدم في القدح<sup>(٥٩)</sup> .

### تأويل العرش:

يذهب ابن حزم إلى أن المسلمين قد تأولوا قول الله تعالى ﴿ الرحمن على العرش استوى ﴾ (طه/٥) تأويلات أربعة :

١ - أحدها قول المجسمة، الذي يقتضى أن يكون الله تعالى في مكان دون مكان، وقد أعلن ابن حزم فساد هذا القول ، على الرغم من أنه مذهب جمهور أهل السنة وعلماء السلف، كما رأينا ، وأن ظواهر الآيات كلها تقتضى إثبات العرش والجهة .

٢ - تأويل المعتزلة للفظه استوى بمعنى استولى ، وأنشدوا:

قد استوى بشر<sup>(٦٠)</sup> على العراق  
من غير سيف ولا دم — عراق  
ويبطل ابن حزم هذا الرأي ، ويعده قولاً فاسداً ، لأنه لو كان كذلك ، لما كان العرش أولى بالاستيلاء عليه من سائر المخلوقات ، ولجاز لنا أن نقول : الرحمن على الأرض استوى ، لأنه تعالى مستول عليها ، وعلى كل ما خلق ، وهذا لا يقوله أحد ، فصار هذا القول دعوى مجردة بلا دليل ، فسقط .

ومن الجدير بالذكر أن القاضي عبد الجبار المعتزلي قد رد على هذا الاعتراض فقال : " فإن قالوا : إنه تعالى مستول على العالم جملة ، فما وجه تخصيص العرش بالذكر ؟ قلنا : لأنه أعظم ما خلق الله تعالى ، فلهذا اختصه بالذكر"<sup>(٦١)</sup> .

٣ - وقال بعض أصحاب ابن كلاب : إن الاستواء صفة ذات . ومعناه نفى الاعوجاج . ويذهب ابن حزم إلى أن هذا القول في غاية الفساد لوجوه:

( أ ) إنه تعالى لم يسم نفسه مستويا ، ولا يحل لأحد أن يسم الله تعالى بما لم يسم به نفسه .

<sup>(٥٩)</sup> المراد به بشر بن مروان واستواؤه على عرش العراق

<sup>(٦٠)</sup> القاضي عبد الجبار : شرح الأصول الخمسة ، ص ٢٢٧

<sup>(٦١)</sup> الفصل : ٢ / ١٢٣ - ١٢٥



( ب ) إن الأمة مجمعة على أنه لا يدعو أحد فيقول " يا مستوى ارحمنى " ولا يسمى ابنه عبد المستوى!

( ج ) إنه ليس كل ما نفى عن الله وجب أن يقع عليه ضده ، لأننا نفى عن الله السكون ، ولا يحل أن يسمى الله متحركا ، ولا أن يسمى لنفى الانحناء عنه مستقيما ، فالاستواء والاعوجاج كلاهما منفيان عنه سبحانه ، لأنهما من صفات الأجسام.

( د ) إنه يلزم من قال بهذا القول الفاسد، أن يكون العرش لم يزل، تعالى الله عن ذلك ، لأنه تعالى علق الاستواء بالعرش، فلو كان الاستواء لم يزل، لكان العرش لم يزل، وهذا كفر .

( هـ ) إنه لو كان الاستواء ههنا نفى الاعوجاج ، لم يكن لاضافة ذلك إلى العرش معنى ، ولكان الكلام فاسدا لا وجه له .

٤ - أما القول الرابع فى معنى الاستواء ، فهو الذى يقول به ابن حزم ويرتضيه ، وهو أن الله تعالى فعل فعله فى العرش ، وهو انتهاء خلقه إليه ، فليس بعد العرش شيء ، ومما يثبت به ابن حزم رأيه ، أن الرسول ﷺ ذكر أن الفردوس الأعلى وسط الجنة وأعلى الجنة ، وفوق ذلك عرش الرحمن ، فصح أنه ليس وراء العرش خلق ، وأنه نهاية جرم المخلوقات الذى ليس خلقه خلاء ولا ملاء ، ومن أنكر أن يكون للعالم نهاية من المساحة والزمان والمكان فقد لحق بقول الدهرية وفارق الإسلام . والاستواء فى اللغة يقع على الانتهاء . قال تعالى ﴿ فلما بلغ أشده واستوى آتيناه حكما وعِلما ﴾ (يوسف/ ٢٢) ، أى فلما انتهى إلى القوة والخير . وقال تعالى ﴿ ثم استوى إلى السماء وهى دخان ﴾ (فصلت/ ١١) أى أن خلقه وفعله انتهى إلى السماء بعد أن رتب الأرض على ما هى عليه . يقول ابن حزم : وهذا هو الحق ، وبه نقول لصحة البرهان به ، وبطلان ما عداه<sup>(١٢)</sup>.

**تأويل الوجه:**

عرفنا فيما سبق أن علماء السلف كأحمد بن حنبل وابن خزيمة أثبتوا لله تعالى جميع الصفات الخبرية كما وردت ، ومنها الوجه ، ولكن ابن حزم يعد من أثبت الوجه لله تعالى من المجسمة ، على الرغم من أن ظواهر الآيات تقتضى اثبات

<sup>(١٢)</sup> الفصل : ٢ / ١٦٦

الوجه، إلا أن الإمام الظاهري يؤيد تأويل من قال : وجه الله تعالى إنما يراد به الله ﷻ ، فيقول : وهذا هو الحق الذي قام البرهان بصحته ، لما تقدم من ابطال القول بالتجسيم . والدليل الذي يسوقه ابن حزم ليثبت به أن وجه الله ليس هو غير الله ، هو قوله تعالى ﴿ إِنَّمَا نَطَعُكُمْ لَوَجْهِ اللَّهِ ﴾ (الإنسان/٩) ، إنما معناه فثم الله تعالى بعلمه وقبوله لمن توجه إليه<sup>(١٣)</sup> .

### اليد بين التأويل والاثبات :

يعرض ابن حزم للآيات التي نسبت فيها اليد لله تعالى ، مثل قوله سبحانه ﴿ يَدُ اللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ ﴾ (الفتح/١٠) ، وقوله ﴿ قَالَ يَا إِبْلِيسُ مَا مَنَعَكَ أَنْ تَسْجُدَ لِمَا خَلَقْتَ بِيْدهُ ﴾ (ص/٢٥) ، وقوله ﴿ بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ ﴾ (المائدة/٦٤) ، وقوله ﴿ مِمَّا عَمِلْتَ أَيْدِينَا أَنْهَامَا ﴾ (يس/٢١) ، وقول الرسول ﷺ عن يدي الرحمن " وكلتا يديه يمين "<sup>(١٤)</sup> .

ثم يعلن ابن حزم بطلان قول المجسمة ممن أثبتوا لله تعالى اليد ، وبطلان قول أبي الحسن الأشعري الذي أثبت لله تعالى يدين ، ويدخل قول الأشعري ضمن مذهب المجسمة .

ويعلن ابن حزم أيضا بطلان مذهب المعتزلة الذين لجأوا إلى تأويل اليد ، وقالوا إن المقصود بها النعمة ، وهذا قول . في نظر ابن حزم . لا معنى له ، وأنه دعوى بلا برهان .

فما موقف ابن حزم إذن ؟ يمكن القول إن موقفه غامض ، أو أنه ترك المسألة معلقة ، وإن جنح إلى مذهب أهل السنة الذي خالفه في مستهل حديثه عن موضوع " يد الله " . قال ابن حزم : " إن هذا اخبار عن الله تعالى ، لا يرجع في<sup>(١٥)</sup> ذكر اليد إلى شيء سواه تعالى ، ونقر أن لله تعالى . كما قال . يدا ، ويدين ، وأيدى "<sup>(١٦)</sup> .

---

(١٣) راجع ما ورد في هذا الصدد لدى ابن خزيمة : التوحيد واثبات صفات الرب ،

ص ٦٦ وما بعدها

(١٤) في الأصل المطبوع : من ، ولعل الصواب ما أثبتناه

(١٥) الفصل : ٢ / ١٦٦

(١٦) نفس المصدر والصفحة

ولكن تثير الجملة الأخيرة سؤالاً يطرح نفسه على موقف ابن حزم برمته من الصفات الخبرية ، فلقد أقر الإمام الظاهري بأن الله تعالى يدا ويدين وأيدي ، وفقاً لما ورد في الكتاب والسنة ، وامتنع عن الخوض في بحث ماهية اليد أو كيفيتها ، فلماذا لم يطرد مذهبه بحيث يشمل سائر الصفات الخبرية ؟ لماذا لم يجعل كلامه عن اليد ينسحب على الوجه الذي لجأ في حديثه عنه إلى التأويل على نحو ما رأينا ؟ ولماذا لم يعمم كلامه ويمدده ليشمل أيضاً العين والقدم والأصابع ونحو ذلك من الصفات التي سنعرض لموقفه منها بعد قليل ؟ لماذا لم يقر بهذه الصفات ، ويتوقف عن محاولة معرفة كنهها أو الكشف عن حقيقتها ، كما يقتضي ذلك مذهبه الظاهري ، وكما يفعل أهل السنة الذين يقرون بالصفات ويمسكون عن الكلام في الكيفيات ؟ لو أن الإمام الظاهري تمسك بأصول منهجه ، لما اضطرب مذهبه ، ولا تسق موقفه ، ولما تردد بين اثبات الصفات تارة ، وتأويلها تارة أخرى .

### تأويل العين:

يقر ابن حزم بأن الله تعالى عينا وأعينا ، كما قال ﷻ ﴿ وَلَتَنْعَ عَلَيْهِ عَيْنُهُ ﴾ (طه/ ٣٩) ، وقوله ﷻ ﴿ فَإِنَّكَ بِأَعْيُنِنَا ﴾ (الطور/ ٤٨) ونحو ذلك من الآيات ، ولكنه يقول " ولا يجوز لأحد أن يصف الله ﷻ بأن له عيين ، لأن النص لم يأت بذلك . ونقول: إن المراد بكل ما ذكرنا ، الله ﷻ ، لا شيء غيره <sup>(١٧)</sup> هكذا يؤول ابن حزم العين والأعين ههنا ، فيبين أن المراد هو الله ذاته وقد أوقعه هذا التأويل في التناقض ، فبعد أن أقر بأن الله عينا وأعينا ، عاد بعد قليل مستنكراً وصف الله بأن له عيين .

### تأويل الجنب:

ذكر ابن حزم الآية التي وردت في القرآن وفيها لفظ " جنب الله " ، وهي قوله تعالى ﷻ ﴿ ... يَاحْسِرْتُكَ عَلَيَّ مَا فَرَطْتَ فَهُ جَنْبُ اللَّهِ ﴾ (الزمر/ ٥٦) ، ويذهب ابن حزم إلى أن هذا القول الكريم معناه : فيما قصد به إلى الله ﷻ ، وفي جنب عبادته <sup>(١٨)</sup> ، ولا يبين لنا الإمام الظاهري ما المبرر الذي استند إليه في تأويله للفظ " جنب الله " بمعنى جنب عبادته ؟

<sup>(١٧)</sup> نفس المصدر والصفحة

<sup>(١٨)</sup> الجبار : ناقصة في الأصل المطبوع



## تأويل الرجل والقدم والساق :

يذهب ابن حزم إلى أنه قد صح عن رسول الله ﷺ أنه قال : " إن جهنم لا تمتلىء حتى يضع الجبار <sup>(١٩)</sup> فيها قدمه " (البخارى) ، وصح أيضا في الحديث : " حتى يضع فيها رجله " ، ومعنى هذا يتضح مما بينه الرسول ﷺ في حديث آخر صحيح ، أخبر فيه أن الله تعالى بعد يوم القيامة ، يدخل خلقا الجنة ، وخلقاً يدخلهم النار ، وأنه تعالى يقول للجنة والنار : لكل واحدة منكما ملؤها . فمعنى القدم في الحديث المذكور ، إنما هو كما قال تعالى ﴿ إِنْ لَهُمْ قَدَمٌ صَدَقَ عَنْ رَبِّهِمْ ﴾ (يونس/ ٢) يريد : سالف صدق .

فمعنى القدم إذن : الأمة التي تقدم في علمه تعالى أنه يملأ بها جهنم . ومعنى رجله ، نحو ذلك ، لأن الرجل : الجماعة في اللغة <sup>(٢٠)</sup> ، أى يضع فيها الجماعة التي سبق في علمه تعالى أنه يملأ جهنم بها <sup>(٢١)</sup> . وأما الساق ، فقد صح عن النبي ﷺ أن الله ﷻ ، يوم القيامة ، يكشف عن ساق ، ويدعو إلى السجود . وهذا القول إنما هو أخبار عن شدة الأمر في ذلك الموقف ، كما تقول العرب : قد شمרת الحرب عن ساقها ، وكما قال جرير :  
الأدب سامى الطرف من آل مازن

إذا شمרת عن ساقها الحرب شمرا <sup>(٢٢)</sup>

ومن الواضح أن ابن حزم في محاولاته لتأويل الرجل والقدم والساق إنما يستهدف نفى التجسيم والتشبيه نفيا قاطعا .

## تأويل الأصابع :

وكذلك الشأن في أمر الأصابع ، إذ يلجأ ابن حزم إلى تأويل ما ورد في الحديث الصحيح الذى قال فيه الرسول ﷺ " قلب المؤمن بين أصبعين من أصابع الله ﷻ " ، فهذا يعنى في تأويل ابن حزم . بين تدبيرين ونعمتين من تدبير الله

(١٩) جاء في المعجم الوسيط : الرجل : الطائفة من الشيء

(٢٠) الفصل : ٢ / ١٦٧

(٢١) السابق : ١ / ١٦٩

(٢٢) جاء في المعجم الوسيط : عليه من الله أصبع حسنة : أثر نعمه



ونعمه: إما كفاية تسره ، وإما بلاء يجره عليه. والأصبع في اللغة : النعمة، وقلب كل أحد بين توفيق الله وجلاله (٧٣).

### تأويل النفس:

رأينا فيما سبق أن بعض علماء السلف كابن خزيمة أثبتوا لله تعالى نفسا، إذ ورد. في هذا الصدد. عدد من الآيات، يشير ابن حزم إلى بعضها، كقوله تعالى ﴿كتب على نفسه الرحمة﴾ (الأنعام/١٢)، وقوله ﴿يحذركم الله نفسه﴾ (آل عمران/٢٨). ويقول ابن حزم: فنفس الله تعالى إخبار عنه، لا عن شيء غيره أصلا (٧٤).

### تأويل النزول والمجىء والاتيان:

يذكر ابن حزم أنه قد صح عن الرسول ﷺ أنه أخبر أن الله تعالى ينزل كل ليلة. إذ بقي ثلث الليل. إلى سماء الدنيا، وهذا النزول. فيما يقرر ابن حزم. إنما هو فعل يفعله الله تعالى في سماء الدنيا، من الفتح لقبول الدعاء، وأن تلك الساعة من مظان القبول والاجابة والمغفرة للمجتهدين والمستغفرين والتائبين. وهذا معهود في اللغة. تقول: نزل فلان عن حقه بمعنى وهبه لى، وتطوع (٧٥) به.

ومن البرهان على أنه صفة فعل، لا صفة ذات، أن الرسول ﷺ علق التنزيل المذكور بوقت محدود، فصح أنه فعل محدث في ذلك الوقت مفعول حينئذ، وقد علمنا أن ما لم يزل، فليس متعلقا بزمان البتة.

ويبطل ابن حزم قول من جعل النزول في الحديث المذكور انتقالا. فلو انتقل تعالى، لكان محدودا، مخلوقا، شاغلا لمكان، وهذه صفة المخلوقين.

وقد حمد الله إبراهيم عليه السلام، إذ بين لقومه بنقلة القمر أنه ليس ربا، فقال ﴿فلما أفل قال لا أحب الآفلين﴾ (الأنعام/٧٦) وكل منتقل عن المكان فهو آفل عنه، تعالى الله عن ذلك.

وكذلك القول في قوله تعالى ﴿وجاء ربك والملك صفا﴾ (الفجر/٢٢) وقوله تعالى ﴿هل ينظرون إلا أن يأتيهم الله في ظلل من الغمام

(٧٣) الفصل : ٢ / ١٦٧

(٧٤) نفس المصدر والصفحة

(٧٥) في الأصل المطبوع : تطول

والملائكة ﴿البقرة/٢١٠﴾، فهذا كله يؤوله ابن حزم ، مبينا أن المجيء والاتيان يوم  
القيامة فعل يفعله الله تعالى في ذلك اليوم ، يسمى ذلك الفعل مجيئنا واتيانا .  
ويروى عن أحمد بن حنبل أنه قال : " وجاء ربك " إنما معناه : وجاء أمر ربك<sup>(٣٦)</sup> .  
وابن حزم ههنا منطقي مع نفسه ، فقد سبق أن رأيناه ينفي الحركة عن  
الله ﷻ ، ويتصوره تعالى محركا ليس بمتحرك<sup>(٣٧)</sup> .

---

<sup>(٣٦)</sup> الفصل : ٢ / ١٧٢ - ١٧٣

<sup>(٣٧)</sup> السابق : ٢ / ١١٩

## رؤية الله يوم القيامة

### اثبات الرؤية :

يستعرض ابن حزم اختلاف الفرق فيما يتعلق برؤية الله تعالى ، ويميز بين ثلاثة اتجاهات هي:

١ - اتجاه المعتزلة وجهم بن صفوان الذين أنكروا رؤية الله تعالى بصفة مطلقة، وذهبوا إلى أن الله لا يرى لا في الدنيا ولا في الآخرة .

٢ - اتجاه المجسمة الذين ذهبوا إلى أن الله تعالى يرى في الدنيا والآخرة .

٣ - اتجاه جمهور أهل السنة ، والمرجئة ، وضرار بن عمرو من المعتزلة ممن ذهبوا إلى أن الله تعالى يرى في الآخرة ، ولا يرى في الدنيا .

ويبطل ابن حزم قول المجسمة ، ويعده فاسدا ، وكذلك يبطل قول المعتزلة والجهمية ، وعمدتهم في انكار رؤية الله تعالى ، أن الرؤية المعهودة عندنا ، لا تقع إلا على الألوان ، لا على ما عداها البتة ، وهذا مبعد عن الباري ، ويعد ابن حزم هذه الحجة " سوء وضع " ممن أنكروا الرؤية ، لأننا لم نقل قط بتجويز هذه الرؤية على الباري ﷻ ، وإنما قلنا : إنه تعالى يرى في الآخرة بقوة غير هذه القوة الموضوعة في العين الآن ، ولكن بقوة موهوبة من الله تعالى ، وقد سماها بعض القائلين بهذا القول : الحاسة السادسة .

وهكذا أبطل ابن حزم الاتجاهين الأولين ، وساند اتجاه أهل السنة الذين أثبتوا رؤية المؤمنين لله تعالى في الآخرة ، وبين ذلك بأننا يومئذ نعلم الله ﷻ بقلوبنا علما صحيحا ، فيضع الله في الأبصار قوة تشاهد بها الله ، وتراه بها ، ويشبه ابن حزم تلك القوة التي ستكون لنا في الآخرة ، بهذه القوة التي وضعها الله لنا في الدنيا . في القلب ، حتى نعلم بها ، وكالتى وضعها في أذن موسى حتى شاهد<sup>(٧٨)</sup> الله وسمعه مكلما له .

ويدافع ابن حزم عن موقف مثبتة الرؤية ، ويدفع عنه حجج نفاتها ، فيرد على المعتزلة الذى استشهدوا بقوله تعالى ﴿ لا تدركه الأبصار ﴾ (الأنعام/١٠٣) ، فهذا القول الكريم لا حجة لهم فيه ، لأن الله إنما نفى الإدراك ، والإدراك في اللغة،

<sup>(٧٨)</sup> راجع كتابنا : ابن تيمية وموقفه من الفكر الفلسفى . ص ٦٣

معنى زائد على النظر والرؤية ، وهو معنى الاحاطة ، وليس هذا المعنى فى النظر والرؤية ، فالادراك منفى عن الله تعالى على كل حال ، فى الدنيا والآخرة . وبهذه التفرقة اللغوية بين معنى الادراك وبين معنى الرؤية ، سيرد أيضا ابن تيمية على نفاة الرؤية ، ويبطل أحد أدلتهم النقلية .

ويستدل ابن حزم على صحة موقفه من اثبات الرؤية بقول الله تعالى ﴿وجوه يومئذ ناظرة إلى ربها ناظرة﴾ (القيامة/٢٢) ، ويرد على ما ذهب إليه شيخ المعتزلة أبو على الجبائى من أن كلمة " إلى " فى هذه الآية ، ليست حرف جر ، لكنها اسم . وهى واحدة (مفردة) الآلاء ، وهى النعم ، فيصبح معنى الآية " نعم ربها منتظرة " ، أى أن الجبائى لجأ إلى تأويل لفظ ناظرة بمعنى منتظرة . وقال بعض المعتزلة : إن معنى الآية المذكورة : إلى ثواب ربها منتظرة .

وهذا التأويل بعيد . كما يلاحظ ابن حزم . لوجهين : أحدهما : أن الله تعالى أخبر أن تلك الوجوه قد حصلت لها النضرة ، وهى النعمة ، فإذا حصلت لها النعمة ، فبعيد أن ينتظر ما قد حصل لها ، وإنما ينتظر ما لم يقع بعد .

الثانى : تواتر الأخبار عن النبى ﷺ ببيان أن المراد بالنظر هو الرؤية ، لا ما تأوله المتأولون ، فإنه لا يقال فى اللغة نظرت إلى فلان بمعنى انتظرته<sup>(٢٩)</sup> . ولكن المعتزلة والزيدية ومن حدا حدوهم يؤكدون أن اللغة العربية تبيح استعمال لفظ ناظرة بمعنى منتظرة ، وأن فى القرآن الكريم هذا الاستعمال للفظ فى قوله تعالى ﴿ فنظرة إلى ميسرة ﴾ (البقرة/٢٨٠) وفى قوله أيضا حاكيا قول بلقيس<sup>(٣٠)</sup> ﴿ وأند مرسله إليهم بهدية فناظرة به يرجع المرسلون ﴾ (النمل/٣٥) ، أى منتظرة . ومثال ذلك موجود فى لغة العرب . فقد قال الشاعر :

وجوه يوم بدر ناظرات إلى الرحمن يأتى بالخلاص<sup>(٣١)</sup>

(٢٩) الفصل : ٢١٣ - ٣

(٣٠) يؤكد علماء الآثار المحدثون أن الوديع التى تحت أيديهم لا تدل على أن بلقيس هو اسم لملكة كانت تحكم قديما سبأ أحد أقاليم اليمن

(٣١) راجع كتابنا : الامام الزيدى أحمد بن سليمان ، ص ٦١



ويرد ابن حزم على ما أثاره المعتزلة من شبهات يستهدفون بها نفى الرؤية ،  
فقد قال بعضهم : أخبرونا - إذا رأى الباري . أكله يرى أم بعضه ؟ يقول ابن حزم :  
هذا سؤال تعلموه من الملحدين ، إذ سألونا نحن (أى أهل السنة ) والمعتزلة ،  
فقالوا : إذا علمتم الباري تعالى : أكله تعلمونه أم بعضه ؟ وهذا سؤال فاسد ، مغالط  
به ، لأنهم أثبتوا كلا وبعضا حيث لا كل ولا بعض ، فالكل والبعض لا يقعان إلا فى ذى  
نهاية ، والبارى تعالى خالق النهاية والمتناهى ، فهو **عَلَى** لا متناه ، وبلا نهاية ، فلا كل  
له ، ولا بعض .

ومحال أن تكون رؤية الله يوم القيامة رؤية القلب ، كما يذهب نفاة الرؤية  
البصرية ، لأن جميع العارفين به تعالى يرونه فى الدنيا بقلوبهم ، وكذلك حال الكفار  
فى الآخرة .

فإن قال قائل من نفاة الرؤية : إنما أخبر تعالى بالرؤية عن الوجه ، وليس عن  
العين ، قيل : معروف فى اللغة اتى بها خوطبنا ، أن تنسب الرؤية إلى الوجه ، ويكون  
المراد بها العين ، فقد قال بعض الأعراب :

إن وجوها يصطبحن بنظرة  
إليك لمحسود عليك عيونها<sup>(٨٢)</sup>

كلام الله : مخلوق أم غير مخلوق ؟

يذكر ابن حزم ان أهل الإسلام أجمعوا كلهم على أن الله تعالى كلاما ،  
وعلى أن الله كلم موسى ، وأن القرآن كلام الله ، وكذلك سائر الكتب المنزلة  
كالتوراة والانجيل والزبور ، فكل هذا لا خلاف فيه بين أحد من أهل الإسلام ولكنهم  
اختلفوا فيما بعد ذلك :

ف قالت المعتزلة : إن كلام الله تعالى صفة فعل مخلوق ، وقالوا : إن الله كلم  
موسى بكلام أحدثه فى الشجرة .

وقال أهل السنة : إن كلام الله هو علمه ، لم يزل ، وإنه غير مخلوق ، وهو  
قول الإمام أحمد بن حنبل وغيره ، وقد أبطلوا القول بخلق القرآن . إلا أن ما حكاه  
ابن حزم عن الإمام أحمد غير صحيح ، فلم يقل ابن حنبل<sup>(٨٣)</sup> إن كلام الله هو علمه ،

(٨٢) الفصل : ٣ / ٣ - ٤

(٨٣) أحمد بن حنبل : العقيدة ، ص ١٠٢

بل أثبت الله علما، كما أثبت له تعالى كلاما هو به متكلم ، وذلك الكلام صفة له في ذاته<sup>(٨٤)</sup>، وموقفه من معارضة المعتزلة في خلق القرآن مشهور ، كما أشار ابن حزم.

ويحكي ابن حزم أيضا قول الأشعرية : كلام الله صفة ذات ، لم تنزل غير مخلوقة ، وهو غير الله تعالى ، وهو غير علم الله ، وأنه ليس لله إلا كلام واحد . وهذا القول مخالف للحق ، فيما يعتقد ابن حزم ، لأن الله تعالى يقول : ﴿ قُلْ لَوْ كَانَ الْبَحْرُ مِثْقَالَ لَكَلِمَاتِ رَبِّهِ لَنَفَذَ الْبَحْرُ قَبْلَ أَنْ تَنْفَذَ كَلِمَاتِ رَبِّهِ ﴾ (الكهف/ ١٠٩) . ويلزم ابن حزم الأشعرية القول : إن كلام الله لم ينزل به جبريل على قلب محمد ﷺ ، وإنما

نزل عليه بشيء آخر ، وهو عبارة<sup>(٨٥)</sup> عن كلام الله تعالى ، وأن الذي نقرأ في المصاحف ، ويكتب فيها ليس شيء منها كلام الله .

ويشير ابن حزم كذلك إلى قول بعض الغلاة المنتسبين إلى أهل السنة ، على حد قوله " قوم نسبوا إلى أهل السنة ، قالوا : إن الصوت غير مخلوق والخط غير مخلوق " ، أى قالوا بأزلية الصوت الناطق بالقرآن ، وأزلية الحروف المكتوب بها المصحف ، ويعلن الإمام الظاهري بطلان هذا القول ، فما قال مسلم قط : إن الصوت الذى هو الهواء غير مخلوق ، ولا الخط غير مخلوق .

وبعد أن استعرض ابن حزم أهم الآراء التى قيلت فى كلام الله يبين مذهبه ، وعنده أن قول القائل القرآن ، وقوله كلام الله كلاهما معنى واحد ، ويكفر من لم يقل ذلك ، ويقول : إن جبريل عليه السلام نزل بالقرآن الذى هو كلام الله تعالى على حقيقة ، على قلب محمد ﷺ .

وعند الإمام الظاهري " القرآن " لفظ مشترك ، يقال على خمسة أشياء :

١ - فنسمى الصوت المسموع الملفوظ به قرآنا ، ونقول : إنه كلام الله تعالى على الحقيقة ، وبرهان ذلك قوله تعالى ﴿ وَإِنْ أَحَدٌ مِنَ الْمُشْرِكِينَ اسْتَجَارَكَ فَأَجِرْهُ حَتَّى يَسْمَعَ كَلَامَ اللَّهِ ﴾ (التوبة/ ٦) ، وقوله تعالى ﴿ فَاقْرَأُوا مَا تيسر من القرآن ﴾ (المزمل/ ٢٠) .

(٨٤) السابق ، ص ١٠٦

(٨٥) أى حكاية عنه لتفرقتهم بين الكلام النفسى ، والكلام الخارجى

٢ - ونسمى المصحف كله قرآنا وكلام الله ، وبرهاننا على ذلك قوله تعالى ﴿ إنه لقرآن كريم في كتاب مكنون ﴾ (الواقعة/٧٧) ، وما أخبر عن الرسول ﷺ إذ نهى عن السفر بالقرآن إلى أرض الحرب لتلاينه العدو ، فقد سمي الرسول المصحف قرآنا ، فالمصحف كلام الله حقيقة لا مجازا .

٣ - ونسمى المستقر في الصدور قرآنا ، ونقول إنه كلام الله ، وبرهاننا على ذلك قوله تعالى ﴿ بل هو آيات بينات في صدور الذين أوتوا العلم ﴾ (العنكبوت/٤٩) ، فالذي في الصدور هو القرآن ، وهو كلام الله على الحقيقة لا مجازا .

٤ - أما القسم الرابع فقد أقحمه ابن حزم اقحاما لا مبرر له ، وهو في نظرنا من سوء الوضع ، لأنه لا يتعلق بالمبحث الذي نحن بصدده الآن ، وإنما يتعلق بتفاضل سور القرآن وآياته . ويورد ابن حزم بعض ما جاء في الأحاديث النبوية ، مثال ذلك أن آية الكرسي أعظم آية في القرآن ، وأن أم القرآن الفاتحة لم ينزل مثلها لا في القرآن ولا في سائر الكتب الإلهية ، وأن ﴿ قل هو الله أحد ﴾ تعدل ثلث القرآن .

٥ - ونقول أيضا إن القرآن هو كلام الله ، وهو علمه ، وبرهان ذلك قوله تعالى ﴿ ولو كلمة سبقت من ربك إلـه أجل مسمى لقضـه بينهم ﴾ (فصلت/٤٥) ، وباليقين يدري كل ذي فهم أنه تعالى إنما عني سابق علمه الذي سلف بما ينفذه ويقضيه .

وهكذا يحصى ابن حزم هذه المعاني الخمسة التي يعبر عن كل معنى منها بأنه القرآن ، وأنه كلام الله ، توطئة لطرح السؤال الذي كان سبب محنة الحنابلة في عهد المأمون وأخويه، أعني هل القرآن كلام الله مخلوق أم غير مخلوق؟

ويذكر الإمام الظاهري في اجابته عن هذا السؤال ، أنه على الرغم من أن اسم القرآن يقع على الأشياء الخمسة السابقة وقوعا مستويا صحيحا ، وأن أربعة منها مخلوقة، إلا أن الأخير غير مخلوق ، لذلك لم يجز البتة لأحد أن يقول : إن القرآن مخلوق، ولا أن يقال : إن كلام الله مخلوق ، ووجب ضرورة أن يقال : إن القرآن أو كلام الله : لا خالق ، ولا مخلوق .

أما المعاني الأربعة الأولى فهي مخلوقة ، فالصوت المسموع الملفوظ مخلوق ، لقوله تعالى ﴿ وما أرسلنا من رسول إلا بلسان قومه ليبين لهم ﴾ (إبراهيم/٤) ، وقوله ﴿ بلسان عربـه مبين ﴾ (الشعراء/١٩٥) . واللسان أو اللغة مخلوقة ، وكذلك الكلام المؤلف من حروف ، وما يتضمنه من ذكر الأمم الخالية ،



والطاعات، ونحو ذلك فكله مخلوق ، والمصحف مخلوق ، لأنه مركب من ورق وجلود ومداد وكل ذلك مخلوق ، وكذلك حركة اليد في خطه ، وحركة اللسان في قراءته ، واستقرار كل ذلك في النفوس إنما هو أعراض مخلوقة.

وأما علم الله تعالى فلم يزل ، وهو كلام الله ، وهو القرآن ، وهو غير مخلوق ، وليس هو غير الله تعالى أصلا ، ومن قال : إن شيئا غير الله تعالى لم يزل مع الله ، فقد جعل لله شريكا.

ومن هنا يقع الإمام الظاهري في مأزق لست أدري كيف يخرج منه ؟ فلقد قرر من ناحية أن كلام الله هو علم الله ، وهو ليس غير الله ، أي أنه هو الله . ومن ناحية أخرى ينكر أن يكون كلام الله خالقا " لا خالق ولا مخلوق " . فلو صحت القضية الأولى ، وصح أن كلام الله هو الله لكان الكلام خالقا ضرورة ، ولو صحت الثانية وبطل أن يكون القرآن خالقا ، لبطل القول إنه هو الله .

كما أن قول ابن حزم إن كلام الله هو الله وليس غيره يثير مشكلة أثارها ابن حزم نفسه ، ولم يقدم لها حلا ، وهى : لو أن قائلا قال : إن الله مخلوق ، وهو يعنى الصوت المسموع أو الحروف التى كتب بها ألفاظ القرآن ، أما يكون كافرا؟<sup>(٨٦)</sup>.

ويخصص ابن حزم فى كتابه الأصول والفروع بابا للرد على الجهمية (يقصد المعتزلة) الذين يقولون بخلق القرآن ، وحجتهم فى ذلك قوله تعالى ﴿ بل هو قرآن مجيد فـهـ لوح محفوظ ﴾ (البروج/ ٢٢) ، فهذا يدل عندهم على أن القرآن مخلوق ، لأن اللوح مخلوق ، وما كان فيه فمثله مخلوق . وقالوا : لا يخلو أن يكون من ابتداء خلق اللوح المحفوظ أن يكون القرآن معه أو أحدثه بعد أن خلق اللوح ، فإن كان القرآن إنما ظهر فى اللوح حين خلقه الله فلم يتقدم القرآن اللوح ، ولم يسبقه إذ لم يوجد إلا معه ، وما لم يتقدم المخلوق فهو محدث ، لأنه لم يسبقه ، ولم يوجد إلا معه ، وإن كان اللوح المبتدأ ، ثم حدث فيه القرآن ، فاللوح قبله . فهو إذن محدث ، فالقرآن أيضا أولى بالحدوث ، إذ حدث بعد خلق اللوح .

ويعقب ابن حزم على هذا القول الذى ينسبه إلى الجهمية ، بأنه يتضمن قسمة ناقصة ، لأنهم قسموا قسمين ، وأسقطوا القسم الثالث ، وهو الصحيح ، وهو أن يكون القرآن قبل اللوح المحفوظ ، ثم كتب فيه .

(٨٦) الفصل : ٣ / ٤ - ١٠



ويقرر ابن حزم أن الله تعالى خلق اللوح المحفوظ ، واللوح لا يحيط إلا برسم مكتوب فيه غير مسموع ، والقرآن كلام الله مسموع لا يرى ، والذي يرى هو مكتوب فيه اللوح ، يرى ولا يسمع حتى يقرأ القارئ فيسمع منه ، فالذي في اللوح خط مرسوم عبارة عن كلام الله ، وكلام الله تعالى صفة قديمة من صفاته ، ولا توجد صفاته إلا به ، ولا تبين منه ، لأنه لم يزل متكلمًا.

ومن الواضح أن ما قاله ابن حزم في كتاب الأصول والفروع يخالف تماما ما قاله في كتاب الفصل الذي صرح فيه بأنه يسمى المصحف قرآنا ، بينما أنكر في الكتاب الآخر أن يكون القرآن خط مرسوم يرى ولا يسمع.

ويبرهن ابن حزم على أن القرآن غير مخلوق بالترقية بين الخلق والأمر ، فيبين أن كلامه تعالى إنما هو أمره ، وهو قوله ، وأن قوله هو كلامه ، وأن كلامه هو الحق الذي به يتكون المخلوقين ، وقد فرق الله بين خلقه وبين أمره ، فصار الخلق خلقا ، والأمر أمرا ، وجعل هذا غير هذا ، قال تعالى ﴿ألا له الخلق والأمر تبارك الله رب العالمين﴾ (الأعراف/٥٤) ، فقد صح أن الخلق خلق . وأن الأمر أمر ، فجعل هذا غير هذا .

وقال الله ﷻ ﴿ذلك أمر الله أنزله إليكم﴾ (الطلاق/٥) فدل هذا أن أمره هو القرآن ، وإن القرآن كلامه ، وأن كلامه هو الحق الذي به تكون الأشياء المخلوقة ، وهو قوله ﴿ما خلقنا السموات والأرض وما بينهما إلا بالحق﴾ (الأحقاف/٣) ، والحق هو قوله ، وقوله هو كن فيكون كما قال تعالى ﴿إنما قولنا لشيء إذا أردناه أن نقول له كن فيكون﴾ (النحل/٤٠) .

هذا هو ما يذهب إليه ابن حزم في كتابه الأصول والفروع ، وهو مذهب أهل السنة الذين يفرقون بين الأمر والخلق ، ويعدون هذه التفرقة من أبرز أدلتهم على أن كلام الله ليس مخلوقا . ولكننا إذا تأملنا موقفه في الفصل ، وجدناه مخالفا تماما لموقفه في الأصول والفروع ، بل إنه في الفصل يهاجم بعنف المذهب الذي دافع عنه في الأصول والفروع .

فيرفض صاحب الفصل التفرقة بين الخلق والأمر ، ويثبت أنهما شيء واحد لقوله تعالى ﴿وكان أمر الله مفعولا﴾ (الأحزاب/٣٨) والمفعول مخلوق بلا خلاف ،

(٨٧) الأصول والفروع : ٢ / ٣٩٤ - ٣٩٨

ولقوله تعالى ﴿ وَاللَّهُ غَالِبٌ عَلَى أَمْرِهِ ﴾ (يوسف/ ٢١) وبلا شك فإن المغلوب عليه مخلوق ، وأنه غير غالب عليه ، ولقوله تعالى ﴿ لَا تَدْرِي لَعَلَّ اللَّهَ يَحْدُثُ بِهِمْ ذَلِكَ أَمْراً ﴾ (الطلاق/ ١) وهذا بيان جلي ، لا إشكال فيه على أن الأمر محدث ، وقد قال الرسول ﷺ : " إن الله يحدث من أمره ما شاء " ، فصح يبين أن أمر الله محدث مخلوق . وقال تعالى ﴿ قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّهِ ﴾ (الاسراء/ ٨٥) فلو كان الأمر غير مخلوق ، ولم يزل ، لكان الروح كذلك ، لأنه منه ، ولا خلاف في أن الأرواح مخلوقة . أما الاعتراض بقوله تعالى ﴿ أَلَا لَهُ الْخَلْقُ وَالْأَمْرُ ﴾ (الأعراف/ ٥٤) ، وأنه يدل على أن الأمر غير مخلوق لعطفه على الخلق . فقد عطف الله تعالى جبريل على الملائكة ، فليس العطف على الشيء مخرجاً له عنه إذا قام برهان على أنه داخل فيه ، وقد تقدم البرهان بالنص على أن أمر الله تعالى مخلوق<sup>(٨٨)</sup> .

تعقيب:

وإزاء هذا التناقض الواضح في مسألة كلام الله ، أوفى مسألة الإرادة أو غيرهما يظل الباحث في حيرة من أمر الإمام الظاهري . ما سر هذه الثنائية في مذهبه ؟ وما موقفه الصحيح وما الموقف الزائف ؟ فلو صح أن ثمت موقفاً زائفاً منحولاً عليه دل هذا على أن أحد كتابيه : إما الفصل ، وإما الأصول والفروع منحول عليه ، ولكن لم يشك أحد من المؤرخين أو الباحثين في صحة نسبه أحد هذين الكتابين إلى ابن حزم ، فضلاً عن وجود اتفاق تام في كثير من صفحات الكتابين ، مما يجعلنا نرجح أن الكتابين من مصنفات الرجل . إذن كيف نفسر هذه الثنائية في مذهبه في الأسماء والصفات ؟ إنه من غير المعقول أن يتبنى ابن حزم في وقت واحد موقفين متناقضين ، وهو الفقيه المتحمس للمنطق الأرسطوطاليسي . فيبقى احتمال وحيد نرجحه ، وهو أن أحد الموقفين يمثل مرحلة من مراحل التطور الفكري للإمام الظاهري ، وأما الموقف الآخر فهو تعبير عن مرحلة فكرية أخرى . ولكن يبقى مع ذلك سؤال هام : ما الموقف الذي هو نتاج مرحلة النضج الفكري للرجل ؟ وما المذهب الذي استقر عليه في أواخر حياته ؟ إن الإجابة الحاسمة عن هذا السؤال الملح مرهونة بجهود الباحثين في مصنفات ابن حزم ، فعندما يتضح لنا الترتيب التاريخي لمؤلفاته ، نستطيع عندئذ أن نحدد موقفه الأخير .

(٨٨) الفصل: ٢ / ١٦٩ - ١٧٠

ومما يلفت الأنظار أيضا في مذهب ابن حزم في الأسماء والصفات التقارب بين مذهبه . كما عرضه في كتاب الفصل . وبين مذهب المعتزلة على الرغم من أنه أعلن معارضته الصريحة لهم . وقد لاحظ ذلك شيخ الإسلام ابن تيمية ، ففي معرض حديثه عن بعض المعتزلة ، قال الشيخ السلفي " وقد قاربهم في ذلك من قال من متكلمة الظاهرية كابن حزم أن أسماء الحسنى ، كالحى والعليم والقدير ، بمنزلة أسماء الأعلام التى لا تدل على حياة ، ولا علم ، ولا قدرة . وقال : لا فرق بين الحى وبين العليم وبين القدير فى المعنى أصلا ، ومعلوم أن مثل هذه المقالات سفسطة فى العقلية ، وقرمطة فى السمعية ، فإننا نعلم بالاضطرار الفرق بين الحى والقدير والعليم والملك والقدوس والغفور .

وإن العبد إذا قال : رب اغفر لى وتب على إنك أنت التواب الغفور ، كان قد أحسن فى مناجاة ربه ، وإذا قال : اغفر لى وتب على إنك أنت الجبار المتكبر الشديد العقاب ، لم يكن محسنا فى مناجاته ...

ومعلوم أن الأسماء إذا كانت أعلاما وجامدات لا تدل على معنى ، لم يكن فرق فيها بين اسم واسم ، فلا يلحد أحد فى اسم دون اسم ، ولا ينكر عاقل اسما دون اسم ، بل قد يمتنع عن تسميته مطلقا ، ولم يكن المشركون يمتنعون عن تسمية الله بكثير من أسمائه ، وإنما امتنعوا عن بعضها ...

فهذا ونحوه قرمطة ظاهرة من هؤلاء الظاهرية يدعون الوقوف مع الظاهر ، وقد قالوا بنحو مقالة القرمطة الباطنية فى باب توحيد الله وأسمائه وصفاته ، مع ادعائهم الحديث ومذهب السلف ، وانكارهم على الأشعرى وأصحابه أعظم انكار ، ومعلوم أن الأشعرى وأصحابه أقرب إلى السلف والأئمة ومذهب أهل الحديث فى هذا الباب (باب الأسماء والصفات) من هؤلاء بكثير ... فمن عرف مذهب الأشعرى وأصحابه ومذهب ابن حزم وأمثاله من الظاهرية ، فى باب الصفات ، تبين له ذلك ، وعلم هو وكل من فهم المقاتلين ، أن هؤلاء الظاهرية الباطنية أقرب إلى المعتزلة ، بل إلى الفلاسفة من الأشعرية ... (٨٩).

وفضلا عن هذا النقد العنيف الذى وجهه ابن تيمية إلى مذهب متكلمة الظاهرية ، وفى مقدمتهم ابن حزم فى باب الأسماء والصفات ، الذى يقضى بأن

(٨٩) ابن تيمية: شرح العقيدة الأصفهانية ط. الاعتصام ص ٧٦ - ٧٧



أسماء الله : لا يقال إنها نعوت له ﷻ ، ولا أوصاف الله <sup>(٩٠)</sup> ، و" إنا لا نفهم من قولنا  
قدير وعالم ، إذا أردنا بذلك الله تعالى ، إلا ما نفهم من قولنا : الله فقط ، لأن كل  
ذلك أسماء أعلام لا مشتقة من صفة أصلاً <sup>(٩١)</sup> . أقول : إن هذا المذهب حين جرد  
أسماء الله تعالى من الدلالات والمعاني ، فإنما جرد العقيدة من تأثيرها الهام في  
السلوك العملي ، وقطع الصلة بين الاعتقاد والعمل ، فما الفائدة العملية التي يحصل  
عليها المؤمن من مجرد معرفته بأسماء الله الحسنى ، وحفظه لها عن ظهر قلب ؟ إنها  
معرفة نظرية ليس تحتها عمل ، ولا يجنى صاحبها ثمرات تنفعه في حياته العملية .  
أما إذا تدبر المؤمن أسماء الله تعالى ، وتأمل ما تتضمنه من صفات ، وما  
تحمله من دلالات ، وتفكر فيما تحويه من معاني ، انعكس مردود ذلك لا محالة على  
سلوكه العملي ، فمن علم أن الله هو التواب الغفور الرحيم ، لم يقنط من رحمة الله ،  
واتسمت حياته بالتفاؤل مهما ارتكب من ذنوب ، وأقلع عن طريق الخطايا ، وسارع  
إلى التوبة ، ومن علم أن خالقه هو الرازق الغني الكريم ، أدرك أن رزقه بيد الله ، فلم  
ينافق أحداً من أجل الرزق ، ومن علم أن إلهه هو العليم السميع البصير ، أدرك أنه  
مراقب في جميع أفعاله ، فلا يرتكب في عمله ما يغضب ربه ، ومن علم أن الله هو  
المحيي والمميت جاهد في سبيل الله بشجاعة ، وتخلص من الظن الخاطيء الذي  
يجعله يتوهم أن الجبن يطيل عمره ويحميه من الموت .

---

(٩٠) الفصل : ٢ / ١٥١

(٩١) السابق : ٢ / ١٢٩



## المطلب الثالث

### صلة الله بالعالم

#### ١ - حدوث العالم :

ما أصل العالم ؟ كان هذا السؤال هو الذى من أجله نشأت الفلسفة لأول مرة فى اليونان فى القرن السادس قبل الميلاد ، وقد حاول فلاسفة ما قبل سقراط جميعا الاجابة عن هذا السؤال ، واستمرت الفلسفة اليونانية فى مرحلة نضوجها واكتمالها على أيدي أفلاطون وأرسطو ، وفى مرحلة خريف الفكر اليونانى على أيدي الرواقيين والأبيقوريين ، استمر البحث فى تفسير العالم الطبيعى الكبير ، فضلا عن الاهتمام إلى جانبه أيضا بالعالم الصغير ، أعنى الإنسان . واختلف فلاسفة الاغريق منذ طاليس حتى المدارس الفلسفية المتأخرة فى طبيعة العنصر أو العناصر التى صنع منها العالم ، إلا أنهم اتفقوا جميعا على أن مادة العالم أو مواده الأولى قديمة أزلية ، لا تفنى ولا تستحدث ، ولم يتوصل قط أحد من رجالهم إلى فكرة الخلق من العدم التى جاءت بها الأديان المنزلة .

وحدا فلاسفة الإسلام حدوا أسلافهم اليونانيين ، فقالوا بقدم العالم اللهم إلا فيلسوف العرب الكندى ، الذى صرح بأن العالم " أيس عن ليس " أى موجود من العدم ، وأن صلة الله تعالى بالعالم هى الابداع ، لأنه بديع السموات والأرض ، وعرف الابداع بأنه " تأيس الأيسات عن ليس " (١٢).

وهاجم المتكلمون على اختلاف فرقهم فكرة قدم العالم (١٣)، وعدها أبو حامد الغزالي أحد المسائل الثلاث (١٤) التى ينبغى تكفير الفلاسفة عليها ، وسبقه ابن حزم الى ابطالها ، شاركا المتكلمين فى موقفهم النقدي للفلاسفة ، وإن لم يسند

(١٢) الكندى : رسالة فى وحدانية الله وتناهى جرم العالم ، الرسائل ، ح ١

(١٣) راجع الصراع بين القائلين بالقدم والقائلين بالحدوث لدى د. عاطف العراقى: مذاهب فلاسفة المشرق، ص ٤٠ وما بعدها.

(١٤) يخالف الغزالي الفلاسفة فى عشرين مسألة، يبدعهم فى سبع عشرة منها، ويكفرهم فى ثلاث فقط: قدم العالم، وانكار علم الله للجزئيات ، وانكار المعاد الجسمانى. (راجع : تهافت الفلاسفة، المنقذ من الضلال )

القول بقدوم العالم إلى الفلاسفة ، بل إلى " الدهرية " فقال " لا يخلو العالم من أحد وجهين : إما أن يكون لم يزل أو أن يكون محدثا لم يكن ثم كان ، فذهبت طائفة إلى أنه لم يزل ، وهم الدهرية ، وذهب سائر الناس إلى أنه محدث " .

ويبدأ ابن حزم بإيراد حجة القائلين بأن العالم لم يزل ، ثم يبين نقضها وفسادها ، فإذا بطل القول بأن العالم لم يزل ، وجب القول بالحدوث وصح ، إذ لا سبيل إلى وجه ثالث . ولكن لا يقنع الإمام الظاهري بالافتصار على برهان الخلف ، أى افساد القول المخالف لاثبات صحة قوله ، وإنما يأتي بالبراهين والأدلة على اثبات حدوث العالم<sup>(٩٥)</sup> .

فأما عن قول الدهرية فى قدم العالم فإنه يتلخص فى قولهم : لم نر شيئا حدث إلا من شيء أو فى شيء . ويفسد ابن حزم قولهم بتوجيه هذا السؤال إليهم : هل تدرك حقيقة شيء عندكم من غير طريق الرؤية والمشاهدة أو لا يدرك شيء من الحقائق إلا من طريق الرؤية فقط ؟ فإن قالوا : إنه قد تدرك الحقائق من غير طريق الرؤية والمشاهدة ، تركوا استدلالهم وأفسدوه ، إذ قد أوجبوا وجود أشياء من غير طريق الرؤية والمشاهدة ، وقد نفوا ذلك قبل هذا .

فإن قالوا : لا بل لا يدرك شيء من طريق المشاهدة ، قيل لهم : فهل شاهدتم شيئا قط لم يزل ؟ فلا بد من نعم أو لا . فإن قالوا : لا ، صدقوا وأبطلوا استدلالهم ، وإن قالوا : نعم ، كابدوا وادعوا ما لا سبيل إلى مشاهدته<sup>(٩٦)</sup> .

وأما براهين ابن حزم على اثبات حدوث العالم بعد أن لم يكن ، فهي على النحو التالى :

البرهان الأول : إن كان موجود فى العالم فإنما هو متناه ذو أول . نشاهد ذلك حسا وعيانا ، لأن تناهى الشخص ( أى الموجود الشخص ) ظاهر بمساحته بأول جرمه وآخره ، وأيضا بزمان وجوده . والأعراض أيضا متناهية بتناهى الشخص الحامل لها . وتناهى الزمان كذلك أمر يدل عليه استئناف ما يأتى بعد الماضى ، وفناء كل وقت بعد وجوده ، واستئناف آخر يأتى بعده . والعالم هو الكل المركب من أشخاصه وأعراضه وأزمانه ، وهذه هى أجزاء العالم ، فإذا ثبت أنها جميعا متناهية ثبت أن

(٩٥) الفصل : ٩ / ١

(٩٦) السابق : ١١ / ١

العالم متناه ذو أول ، وكل مركب من أجزاء متناهية ذات أوائل ، فليس هو شيئا غير أجزائه ، إذ الكل ليس هو شيئا غير الأجزاء التي ينحل إليها .

البرهان الثانى : كل موجود بالفعل فقد حصره العدد ، وأحصته طبيعته ، وحصر العدد واحصاء الطبيعة يدل على التناهى ، إذ ما لا نهاية له ، فلا احصاء له ولا حصر له ، والعالم موجود بالفعل ، وكل محصور بالعدد ، محصى بالطبيعة ، فهو ذو نهاية ، فالعالم كله ذو نهاية . وقد نبه الله على ذلك بقوله تعالى ﴿ وكل شيء عنده بمقدار ﴾ (الرعد/ ٨) .

البرهان الثالث : هذا البرهان فى الحقيقة متضمن فى البرهان الأول ، لأنه يستهدف اثبات حدوث الزمان ، ويستطرد ابن حزم فى شرح تفاصيل برهانه الثالث ، فيذهب إلى أن ما لا نهاية له ، فلا سبيل إلى الزيادة فيه ، إذ معنى الزيادة إنما هو أن تضيف إلى ذى النهاية شيئا من جنسه ، يزيد ذلك فى عدده أو فى مساحته ، فإذا كان الزمان لا أول له ، فلا يصح زيادته ، ولكن يقرر ابن حزم أن ما وجد من الأعوام إلى زمانه هو أكثر مما وجد إلى وقت هجرة الرسول ﷺ ، وهذا يدل على أن الزمان متناه . والزمان إنما هو مدة بقاء الجرم ساكنا أو متحركا ، ولو فارق لم يكن الجرم موجودا ، ولا كان الزمان أيضا موجودا ، والجرم والزمان موجودان ، وكلاهما لم يفارق صاحبه ، وكلاهما متناه حادث . وقد نبه الله على هذا الدليل وحصره فى قوله تعالى ﴿ يزيد فهد الخلق ما يشاء ﴾ (فاطر/ ١) .

البرهان الرابع : مرة أخرى يكرر الإمام الظاهري ذكر برهان سبق عرضه ، فليس هذا البرهان الرابع سوى صياغة جديدة للبرهان الثانى ، فيذهب ابن حزم إلى أن العالم إن كان لا أول له ولا نهاية له ، فالاحصاء مناه بالعدد والطبيعة محال لا سبيل إليه ، وقد تيقنا وقوع العدد والطبيعة فى كل مكان ما خلا من العالم ، حتى بلغا إلينا بلا شك ، وكذلك الاحصاء مناه إلى أولية العالم صحيح موجود ، وإذ ذلك كذلك فللعالم أول ضرورة .

البرهان الخامس : يقول فيه ابن حزم : لا سبيل إلى وجود ثان إلا بعد أول ، ولا إلى وجود ثالث إلا بعد ثان وهكذا ، ولو لم يكن لأجزاء العالم أول لم يكن ثان ، ولو لم يكن ثان لم يكن ثالث ، ولو كان الأمر هكذا لم يكن عدد ولا معدود ، وفى وجودنا جميع الأشياء التى فى العالم معدودة ، وجب وجود أول ضرورة ، وقد نبه



الله تعالى على هذا الدليل ، وعلى الذى قبله (أى البرهان الرابع) وحصرهما فى قوله تعالى ﴿ وَأَحْصِ كُلَّ شَيْءٍ عَدًّا ﴾<sup>(٩٧)</sup> (الجن/٢٨) .

## ٢ - كروية العالم:

يثبت الإمام الظاهرى أن الأرض كروية والسماء كذلك ، ويذكر أن العامة . فى عصره . تقول غير ذلك ، ويشير إلى ما يفهم منه أن فقهاء عصره . ممن هاجمهم بشدة . كانوا يشاركون العوام فى انكار كروية الأرض والسماء ، إذ يقول " إن أحدا من أئمة المسلمين المستحقين لاسم الإمامة ، عليه السلام ، لم ينكروا تكوير الأرض ، ولا يحفظ لأحد منهم فى دفعه كلمة ، بل البراهين من القرآن والسنة قد جاءت بتكويرها " .

قال الله تعالى : ﴿ يَكُونُ اللَّيْلُ عَلَى النَّهَارِ وَيَكُونُ النَّهَارُ عَلَى اللَّيْلِ ﴾ (الزمر/٥) ، وهذا أوضح بيان فى تكوير بعضها على بعض . مأخوذ من كور العمامة ، وهو ادارتها ، وهذا نص على تكوير الأرض ، ودوران الشمس كذلك ، وهى التى يكون منها ضوء النهار باشرافها ، وظلمة الليل بمغيبها .

وقد اعترض القاضى منذر بن سعيد<sup>(٨٩)</sup> على رأى أرسطوطاليس فى كتاب " الآثار العلوية " ، وقال : لو كانت السموات محيطة بالأرض لكان بعض السموات تحت الأرض . وينصر ابن حزم نظرية المعلم الأول ويدفع عنها شبهة ابن سعيد ، فيعد اعتراضه هذا ليس بشيء ، لأن التحت والفوق من باب الإضافة ، أى أنهما نسيان ، لا يقال فى شيء تحت إلا وهو فوق لشيء آخر ، حاشا مركز الأرض ، فإنه تحت مطلق لا تحت له البتة ، وكذلك الحال للفوقية ، فالأرض على هذا البرهان هى مكان التحت للسموات ضرورة ، فمن حيث كانت السماء فهى فوق الأرض ، والأرض تحت السماء ، وحيث ما كان ابن آدم فرأسه إلى السماء ورجلاه إلى الأرض .

وقوله تعالى ﴿ وَكُلُّ فَكَّ فَلَكَ يُسْبِحُونَ ﴾ (يس/٤٠) إنما هو نص جلى على الاستدارة ، لأنه أخبر تعالى أن الشمس والقمر والنجوم سابحة فى الفلك ، ولم

<sup>(٩٧)</sup> الفصل : ١ / ١٤ - ١٩

<sup>(٨٩)</sup> منذر بن سعيد ، أبو الحكم البلوطى قاضى قضاء الأندلس فى عصره ولد

سنة ٢٧٣ كان فقيها خطيبا شاعرا فصيحاً ، ولى قضاء قرطبة سنة ٣٣٩ ،

وتوفى سنة ٣٥٥



يخبر أن لها سكونا ، فلو لم تستدر لكنت على آباد الدهور ، بل فى الأيام اليسيرة تغيب عنا حتى لا نراها أبدا لو مشت على طريق واحد ، وخط واحد مستقيم ، أو معوج غير مستدير ، لكنا أمامها أبدا ، وهذا باطل ، فصح ما نراه من كرورها من غرب إلى شرق ، ومن شرق إلى غرب ، إنها دائرة ضرورة<sup>(٩٩)</sup> . وهكذا أثبت ابن حزم كروية الأرض ودورانها بالأدلة النقلية والأدلة التى تستند إلى منهج الملاحظة .

٣ - تعذر تقدير عمر الأرض :

يبين ابن حزم كذب من ادعى لمدة الدنيا عددا معلوما ، فقد اختلف الناس فى التقدير ، فإن اليهود يقولون : للدنيا أربعة آلاف سنة ونيف ، والنصارى يقولون : للدنيا خمسة آلاف سنة ، وأما نحن فلا نقطع على عدد معروف عندنا ، وأما من ادعى فى ذلك سبعة آلاف سنة أو أكثر أو أقل فقد كذب ، بل نقطع على أن للدنيا عمرا<sup>(١٠٠)</sup> لا يعلمه إلا الله ، لقوله تعالى ﴿ ما أشهدتهم خلق السموات والأرض ولا خلق أنفسهم ﴾ (الكهف/٥١) هذا فيما مضى من عمر الأرض ، وكذلك لا يعلم أحد ما بقى من عمرها ، والله أعلم بمقدار ما بقى من عمر الدنيا<sup>(١٠١)</sup> .

\* \* \*

---

(٩٩) الفصل ٢ / ٩٧ - ١٠٥

(١٠٠) فى الأصل المطبوع : أمرا ، وهو صواب ، ولكن ربما كان الأصوب ما أثبتناه

(١٠١) الفصل : ٢ / ١٠٥ - ١٠٦

# المبحث الثانى

## النبوة

- ١ - معنى النبوة
- ٢ - الرد على منكرى النبوة
- ٣ - عصمة الأنبياء
- ٤ - نبوة النساء
- ٥ - نبوة أولاد الأنبياء
- ٦ - ابطال الزعم بأن فى البهائم رسلا
- ٧ - معجزات الأنبياء وكرامات الأولياء
- ٨ - معجزات الأنبياء وسحر السحرة
- ٩ - الاخبار بالغيب من دلائل النبوة
- ١٠ - الملائكة أفضل من الأنبياء
- ١١ - الصحابة أفضل الناس بعد الأنبياء



## المبحث الثاني النبوة

### ١ - معنى النبوة :

الاقرار بالنبوة أصل من أصول الإيمان ، والشهادة بها مدخل ضرورى للإسلام ، وركنه الأول بعد الشهادة بالألوهية ، والنبى إنسان اختص من دون سائر البشر بالوحى ، وتميز بالقدرة على الاتصال بالله تعالى ، فاستحق منزلة عالية ، وارتفع إلى مكانة سامية . وابن حزم . مثله كمثل سائر علماء أصول الدين . كتب فى النبوات ، وعالج مسائلها المختلفة ، ورفع من شأن النبوة ، حتى قال " هى أكبر مراتب آدميين<sup>(١٠٢)</sup> عند الله تعالى " .

ويتطرق ابن حزم فى بحثه فى النبوة إلى النظر فى معنى اللفظة ، فيذهب إلى أنها مأخوذة من الإنباء ، وهو الإعلام ، فمن أعلمه الله تعالى بما يكون قبل أن يكون ، أو أعلمه بأمور يحدثها له ، إعلام حقيقة مقطوع على صحته ، يقصد بالآخبار إليه ، فقد استحق اسم النبوة .

ولكن قد يلتبس أمر النبوة . بهذا المعنى . بأساليب أخرى للإعلام بالأمور المستقبلية ، أو التنبؤ بالغيب<sup>(١٠٣)</sup> ، ومن أجل ذلك وجب أن يميز ابن حزم بين النبوة وبين هذه الأساليب ، فيقرر أن طريق النبوة ، ليس هو طريق الكهانة التى كانت ، فبطلت بمبعث رسول الله ﷺ ، ولا طريق النجوم ، وما جرى مجرى ذلك ، ليس من طريق النبوة فى شيء ، لأن الكهانة من قبل الشيطان ، واحكام النجوم إنما هى تجارب ، فيمكن الوصول إليها لكل من طلب علمها ، وأما إعلام النبوة فبخلاف ذلك .

---

(١٠٢) لم يقل : المراتب على الاطلاق ، وإنما قال : مراتب آدميين ، لأن مرتبة

الملائكة - عند ابن حزم - أعلى من مرتبة الأنبياء ، كما سنرى

(١٠٣) العلم التام بالغيب من خصائص الألوهية ، ولكن بطلع الله تعالى الأنبياء

على شيء من الأمور المغيبة على سبيل المعجزات ، والدلالة على النبوة



أى أن النبوة . فيما يبين ابن حزم . ليست علما مكتسبا ، يتوقف على التحصيل الدراسى ، وإنما تكون بإخبار الملك ، وبوحى صادق ، ولا سبيل لغير النبى إلى الوصول إلى مثل ما أخبر به ، لأن النبى قد خصه الله بذلك ، بدون أن يكون له فى ذلك عمل اكتسبه بارادته وسعيه ، ولكن الله تعالى يعلم النبى علوما ، لا يمكن أن يتعلمها بذاته ، ولا أن يكتسبها ، فهذه حقيقة معنى النبوة<sup>(١٠٤)</sup> .

## ٢ - الرد على منكرى النبوات:

أراد أعداء الإسلام أن يطفئوا نور النبوة ، منذ مبعث الرسول ﷺ ، فأنكروا نبوته ، وكذبوه وهو الصادق الأمين ، وزعموا أنه ساحر أو مجنون أو ما شابه ذلك من افتراءات ، ولكن الله أبى إلا أن يتم نوره ، ولو كره الكافرون ، وساد الإسلام ، وأظهره الله . كما وعد . على الدين كله ، فزاد حقد الحاقدين ، وكره الموتورين ، ونفت الزنادقة سمومهم ، ولم يدعوا أصلا من أصول الدين الجديد إلا وضعوه موضع النقد والتشكيك ، فطعنوا فى النبوة ، وأنكروها ، واستمدوا اسلحتهم الهجومية من بعض المذاهب الدينية الشرقية القديمة ، وبخصة السمنية وغيرها من براهمة الهند ممن أنكروا النبوات ، وزعموا أن الأنبياء يبيحون أمورا ياباها العقل . ويشير الدكتور ابراهيم مدكور إلى رجلين من أشهر من أنكر النبوة فى القرنين الثالث والرابع الهجريين ، وهما أحمد بن اسحق الرواندى ، ومحمد بن زكريا الرازى الطبيب<sup>(١٠٥)</sup> .

وأورد ابن حزم بعض شبهات منكرى النبوات ، وهى فى صورة أسئلة ترمى إلى التشكيك فى أمر النبوة والأنبياء ، مثال ذلك : لم بعث الله الأنبياء والرسل ؟ أو لم بعث هذا الرجل ولم يبعث هذا الرجل الآخر ؟ أو لم بعثه فى هذا الزمان دون الزمان الثانى ؟ أو لم بعثه فى هذا المكان دون المكان الثانى ؟ وقد قام الإمام الظاهرى بالرد على مثل هذه الأسئلة المغرضة ، فذهب إلى أنه إذا كان الخلق لا يقع منهم الفعل إلا لعللة ، فإن البارى جل وعز خلاف جميع خلقه من جميع الجهات ،

(١٠٤) الأصول والفروع : ٢ / ٢٧٥ - ٢٧٦

(١٠٥) د . مدكور : فى الفلسفة الإسلامية : ١ / ٨٠ وما بعدها : وراجع أيضا

الدراسة المستفيضة عن ابن الرواندى ونصوص من كتابه الزمردة فى كتاب

الدكتور عبد الرحمن بدوى : من تاريخ الإلحاد فى الإسلام

فلما كان كذلك ، وجب ان يكون فعله لا لعله بخلاف أفعال الخلق ، ولا يجب أن يقال فى شىء من أفعاله لم فعل هكذا ؟ فإذا حبا إنسان بشىء ، وحرمه سائر البشر ، فليس لأحد أن يقول لم فعل هذا ؟ وليس لأحد أن يسأل مثل الأسئلة السابقة ، فإن الله تعالى ﴿ لا يسأل عما يفعل وهم يسألون ﴾ <sup>(١٠٦)</sup> (الأنبياء/٢٣) .

وما كان ممتنعا بيننا ، أو ليس بينيتنا ، ولا من عادتنا ، فهو غير ممتنع على الذى لا بنية له ، ولا عادة عنده ، الذى ﴿ إنما أمره إذا أراد شيئا أن يقول له كن فيكون ﴾ (يس/٨٢) .

فإذا صح هذا ، وعلمنا أنه تعالى لا نهاية لقوله ، ولا نهاية لما يقوى عليه ، فقد صح أن النبوة فى قوم قد خصهم الله ، فى بعض الأماكن بالفضيلة ، يبعثهم ، لا لعله إلا أنه تعالى شاء ذلك ، فعلمهم العلم دون تعلم ، ومن هذا الباب (أى العلم دون تعلم) ، ما يراه أحدنا فى الرؤيا ، فيخرج صحيحا .

وإذا كان البارى فاعلا لكل شىء ، وعلمنا أنه تعالى مرتب الرتب ، ومجريها على عاداتها عندنا ، وأنه لا فاعل فى الحقيقة غيره ، فإننا إذا رأينا خلافاً لهذه الرتب قد ظهرت ، وعادات قد خرقت ، وأشياء فى حد الممتنع قد وجبت ، فانقلبت العصا حية ، أو ما شابه ذلك ، علمنا أن خارق هذه العادات ، وفاعل هذه المعجزات ، هو الأول الذى أحدث كل شىء .

وإذا وجدنا هذه القوى والمعجزات ، قد أصحابها الله تعالى رجالا يدعوننا إليه ، ويذكرون أنه أرسلهم ، ويستشهدون به فيشهد لهم بهذه المعجزات التى تستعصى على سائر البشر ، علمنا علما ضروريا أنهم مبعوثون من قبله ، وصادقون فيما أخبروا عنه ، فصح بهذا وجوب النبوة ، والاقرار بها عند ظهورها ، وظهور أعلامها <sup>(١٠٧)</sup> .

ويتهم ابن حزم منكرى النبوة بالجهل والخروج عن حد المعقول ، ذلك لأنهم لا يصدقون بشىء إلا بعد مشاهدته مشاهدة حسية ، ويلزم من ذهب هذا المذهب أن لا يصدق بأن أحدا كان قبله ، ولا أن فى الدنيا أحدا إلا من شاهده بحسه ، فإن جوز هذا خرج عن حدود المناظرة ، ولحق بالمجانين .

<sup>(١٠٦)</sup> الأصول والفروع : ١ / ١٨١

<sup>(١٠٧)</sup> السابق : ١ / ١٨٢ - ١٨٣

أما إن امتنع عن تجويز هذا ، وأقر بأن قد كان قبله وقائع وأمم معروفة ، وأن  
فى الدنيا بلاداً لم يشاهدها ، سئل : من أين عرفت ذلك ؟ وكيف صح عندك ؟ فلا  
سبيل أن يأتى بغير نقل الكواف.

ويستدل ابن حزم على نبوة محمد ﷺ بخاصة ، ويدفع عنها شبهات  
المنكرين بدراسة مستفيضة للنصوص التى بين يدي أهل الكتاب من الكتب الإلهية  
(المحرقة) كالتوراة<sup>(١٠٨)</sup> ، والانجيل<sup>(١٠٩)</sup>.

### ٣ - عصمة الأنبياء:

هل يجوز على الأنبياء الذنوب على سبيل القصد والتعدى منهم ؟ يطرح  
ابن حزم هذا السؤال ، ويجيب عنه بالنفى القاطع ، ويستشهد على ذلك بقوله تعالى  
﴿ أم حسب الذين اجترحوا السيئات أن يجعلهم كالذين آمنوا وعملوا الصالحات  
سواء محياهم ومماتهم ساء ما يحكمون ﴾ (الجاثية/٢١). ويبين الإمام الظاهري  
أن الذين يوجبون أن الأنبياء قد اجترحوا السيئات، لا يخلو أمرهم من أحد وجهين  
لا ثالث لهما.

إما أن يقولوا: إن فى الناس من لم يعص قط، ولا اجترح سيئة، أو يقولون:  
إنه ليس فى الدنيا أحد إلا وقد اجترح سيئة .

فإن قالوا : ليس فى الناس أحد إلا وقد اجترح سيئة (بما فى ذلك الأنبياء  
من حيث أنهم ناس) ، قيل لهم : فمن<sup>(١١٠)</sup> هؤلاء الذين نفى الله عنهم أن يكونوا  
الذين اجترحوا السيئات إذا كانوا غير موجودين فى الناس ؟ فلا بد لمن قال هذا  
القول من أن يجعل كلام الله هذا لا معنى له ، وهذا كفر من قائله . فإن قال : هم  
الملائكة الذين ينطبق عليهم هذا القول ، قيل له : هذا يخالف قوله تعالى ﴿ سواء  
محياهم ومماتهم ﴾ ، ولا دليل على أن الملائكة تموت<sup>(١١١)</sup> ، إذا لم يأت بذلك دليل  
ولا اجماع ، بل الدليل يوجب أنهم لا يموتون ، لأن الجنة دار لا موت فيها ، وهم  
سكان الجنة ، وسكان ما حوالى العرش ، بحيث لا موت ولا فناء .

<sup>(١٠٨)</sup> السابق : ١ / ١٨٧ - ١٩٠

<sup>(١٠٩)</sup> السابق : ١ / ١٩١ - ١٩٥

<sup>(١١٠)</sup> فى الأصل المطبوع : لمن

<sup>(١١١)</sup> هذه المسألة فيها خلاف



وإن قالوا : إن في الناس من لم يجترح سيئة قط ، وأن من اجترح السيئات لا يساويهم ، فإن قال أحد ذلك ، مع قوله : إن الأنبياء يعصون عمداً ويجترحون السيئات ، لزمه أن يقول : إن في الناس من لم يجترح سيئة قط ، ومنهم من هو أفضل من الأنبياء ، وهذا كفر من قائله .

فإذن قد صح بالنص أن في الناس من لم يجترح سيئة قط ، وأن من اجترح السيئات لا يساويهم عند ربهم ﷻ ، فالأنبياء عليهم السلام أحق بهذه الدرجة . ولا يستبعد ابن حزم أن يكون في سائر الناس من لم يجترح سيئة قط تعمداً ، مثل من بلغ ، فيسلم ثم يموت ، أو يكون على الطريقة المثلى مدة حياته ، وذلك قليل جداً ، إلا أنه ممكن ، ولكنه من الممكن البعيد في غير الأنبياء<sup>(١١٢)</sup> .

#### ٤ - نبوة النساء :

يشير ابن حزم إلى اختلاف الآراء في نبوة النساء ، فقد ذهب قوم من أهل العلم إلى المنع من أن يكون في النساء نبوة ، واحتجوا بقول الله تعالى ﴿ وما أرسلنا من قبلك إلا رجالاً نوحي إليهم ﴾ (الأنبياء/٢) ، ويرفض الإمام الظاهري هذا الموقف ، ويبطل حجة أصحابه ، فيبين أن الآية السابقة تتعلق بالرسالة ، أي أنها تدل على أن الرسل يقتصرون على الرجال وحدهم ، ولكن الكلام هنا في النبوة ، لا في الرسالة ، وليس كل نبي مرسلاً .

أما الموقف الآخر الذي يحظى بتأييد ابن حزم فهو القول بنبوة النساء ، وقد رأينا في مستهل الحديث عن النبوات ، أن ابن حزم قد بين أن معنى النبوة هو إعلام الله للنبي أشياء حقيقية قبل أن تكون ، بواسطة الملائكة . ويبين ابن حزم أيضاً أن هذا المعنى للنبوة ينطبق على بعض النساء ، وعلى وجه التحديد ثلاث نساء : مريم ، وأم إسحق ، وأم موسى ، فلقد أرسل الله تعالى ملائكته إلى هؤلاء النساء فأخبروهن بوحي حق منه عز وجل ، فبشروا أم إسحق بإسحق لقوله تعالى ﴿ فبشرناها بإسحق ، ومن وراء إسحق يعقوب ﴾ (هود/٧١) ، كما أخبرنا الله تعالى أنه أوحى إلى أم موسى بالقاء ابنها في اليم ﴿ فألقيه في اليم ولا تخاف ولا تحزن ﴾ (القصاص/٧) ، وقد علمنا ببداية العقول ، أنها لو لم تتيقن صحة ذلك الوحي ، وأنه من قبل الله تعالى ، لكان رميها لولدها في اليم جنباً وسفهاً ، فصح بهذا وجود النبوة في

(١١٢) الأصول والفروع : ٢ / ٢٧٨ - ٢٨٠



النساء . وذكر ﷺ أم عيسى عليها السلام في سورة كهيعص (سورة مريم) في جملة الأنبياء ثم قال تعالى يعقب على ذكره لهم . وهي في جملتهم . ﴿ أولئك الذين أنعم الله عليهم من النبيين من طرية آدم ﴾ (مريم/ ٥٨) ، فصح أنها نبيه ، وليس قول الله تعالى عن مريم أم عيسى ﴿ وأمه كذبة ﴾ (المائدة/ ٥٧) بمانع أن تكون نبيه ، إذ قد سمي الله تعالى بعض الأنبياء<sup>(١١٣)</sup> عليهم السلام باسم الصديقين<sup>(١١٤)</sup> .

ولا يوافق عالم السلف ابن تيمية على ما ذهب إليه ابن حزم في أمر نبوة هؤلاء النسوة الثلاث ويعد ما قاله الامام الظاهري "من الأقوال المنكرة الشاذة"<sup>(١١٥)</sup> .

## ٥ - نبوة أولاد الأنبياء:

هل كل أولاد الأنبياء أنبياء ؟ يجيب ابن حزم عن هذا السؤال بالنفي ، ويذكر أن أحد الصحابة رضي الله عنه ، ويعني أبا بردة ، قد ذهب إلى أن إبراهيم ابن النبي ﷺ ، إنما مات لأنه ليس بعد محمد ﷺ نبي ، وأولاد الأنبياء أنبياء ، ويعد ابن حزم هذا القول غفلة من صاحبه ، وذلك من وجوه كثيرة:

(١) فإن هذه دعوة لا دليل عليها .

(٢) وإنه لو كان كما ذكر ، لكان من الممكن أن ينبا إبراهيم (أى يبعث نبيا) صغيرا ، كما نبى عيسى في المهد ، وكما أوتى يحيى الحكم صبيا فإبراهيم على هذا القول نبي ، إذ قد عاش حوالى عامين ، ولكن لم يثبت أنه نبي .

(٣) إن ولد نوح عليه السلام رجل بالغ ، وعلى الكفر مات ، فلو كان أولاد الأنبياء أنبياء ، لكان ذلك الكافر نبيا .

(٤) إنه لو كان ذلك ، لوجب أن يكون اليهود أنبياء أيضا إلى يومنا هذا ، وأن يكون كلنا أنبياء ، لأن الكل من ولد آدم ، وهو نبي<sup>(١١٦)</sup> .

<sup>(١١٣)</sup> مثل يوسف وإبراهيم وإدريس . راجع ( يوسف/ ٤٦ ، مريم/ ٤١ ، مريم/ ٥٦ )

<sup>(١١٤)</sup> الأصول والفروع : ٢/ ٢٧٦ ، الفصل : ٥ / ١٧ - ١٩

<sup>(١١٥)</sup> ابن تيمية : الفتاوى ط . الرياض ، ١٣٨١ هـ : ٤ / ٣٩٦

<sup>(١١٦)</sup> الأصول والفروع : ٢ / ٢٧٧ - ٢٨٧

## ٦ - إبطال الزعم أن في البهائم رسلا:

ينسب ابن حزم الزعم أن في البهائم رسلا ، وأنهم يتكلمون إلى أحد أصحاب النظام ، وهو أحمد بن خابط<sup>(١١٧)</sup> ، الذي يقول عنه أنه كان "يظهر الاعتزال" وما نراه إلا كافرا مبائنا ، وإنما استنجزنا إخراجهم عن الإسلام لما صح عندنا من قوله بوجوه الكفر ، منها قوله في التناسخ ، والطعن على النبي ﷺ بالنكاح وغير ذلك " .  
وكان من أقوال أحمد بن خابط : أن الله قد نبأ أنبياء من كل نوع من أنواع الحيوان ، حتى البق والبراغيث والقمل ، واحتج بقول الله تعالى ﴿ وما من دابة فـهـ الأرض ولا طائر يطير بجناحيه إلا أمم أمثالكم ﴾ (الأنعام / ٣٨) ثم قال ﷻ ﴿ وإن من أمة إلا خلا فيها نذير ﴾ (فاطر / ٢٤) .

ويبطل ابن حزم زعم أحمد بن خابط وأصحابه ، ويدحض قوله ، ويبين أن الله تعالى إنما يخاطب بالحجة من يعقلها ، فيقول يا أولى الألباب ، وأنه تعالى اختص الإنس والجن والملائكة بالنطق الذي إنما به تدرك المعلومات ، ويتصرف في الصناعات ، وتفهم الحقائق والبواطن ، وإنما شاركهم سائر الحيوان في الحياة ، فعلمنا أنه لا يخاطب الله ﷻ إلا من يفهم عنه ، والفهم مرتفع عن غير الإنسان<sup>(١١٨)</sup> ، فغير الإنسان ليس مخاطبا ، فبطل قول ابن خابط ومن جرى مجراه ، وصح أن قول الله تعالى ﴿ أمم أمثالكم ﴾ إنما معناه : أنواع أمثالكم ، إذ كل نوع يسمى أمة ، ومعنى قوله تعالى ﴿ وإن من أمة إلا خلا فيها نذير ﴾ ، إنما أراد الله أهل الأعصار أمة بعد أمة<sup>(١١٩)</sup> .

## ٧ - معجزات الأنبياء وكرامات الأولياء:

الناظر في كتب الصوفية<sup>(١٢٠)</sup> يجد أن أصحابها يخصصون بابا أو فصلا في كرامات الأولياء ، ويشير ابن حزم إلى ذلك ، ويذكر أن جماعة من الصوفية ذهبوا

(١١٧) راجع الخابطية : الشهرستاني ، الملل و النحل ، ص ٦٣ - ٦٤

(١١٨) ولكن ذكر ابن حزم منذ هنيهة أن الملائكة والجن يشاركون الإنسان في

الفهم

(١١٩) الأصول والفروع : ٢ / ٣٢٢

(١٢٠) مثل كتاب أبي نصر السراج الطوسي : اللع ، ص ٣٩٠ وما بعدها

إلى تجويز المشى على الماء ، واحداث الطعام من العدم ، وما أشبه ذلك من خرق العادات لقوم صالحين .

بيد أن الإمام الظاهري ينكر هذه الكرامات ، ويعلن احالة هذا الخرق ، لأن الله قد اختص الأنبياء بالمعجزات الدالة على صدقهم ، وهذه المعجزات هي المفرقة بين دعوى المدعين ، وبين الأنبياء ، فلو جاز أن يأتي بهذا الأمر أحد سواهم ، لما كان فيه دليل على صدقهم<sup>(١٢١)</sup>.

ويرد أبو نصر السراج الطوسي (ت. سنة ٣٧٨ هـ.) على أهل الظاهر<sup>(١٢٢)</sup> ممن ينكرون كرامات الأولياء ، ويبين الفرق بينهم وبين الأنبياء . قال الطوسي : " قال أهل الظاهر : لا يجوز كون هذه الكرامات لغير الأنبياء عليهم السلام ، لأن الأنبياء مخصصون بذلك ، والآيات والمعجزات والكرامات واحدة ، وإنما سميت معجزات لاعجاز الخلق عن الاتيان بمثلها ، فمن أثبت من ذلك شيئا لغير الأنبياء عليهم السلام ، فقد ساوى بينهم ، ولم يفرق بين الأنبياء وبينهم " .

وبين الشيخ الصوفي غلط قائل هذا القول ، لأن بين الأولياء وبين الأنبياء فرقا من جهات شتى :

(١) فالأنبياء مكلفون باظهار المعجزات للخلق ، أما الأولياء فهم مستعدون بكتمان ذلك عن الخلق ، وإذا أظهروا من ذلك شيئا للخلق ، لاتخاذ الجاه عندهم ، فقد خالفوا الله وعصوه باظهار ذلك .

(٢) والأنبياء يجنحون بمعجزاتهم على المشركين القاسية قلوبهم ، أما الأولياء فإنهم يجنحون بذلك على نفوسهم حتى تطمئن وتوقن ، ويظهر الله تعالى للأولياء الكرامات تأديبا لنفوسهم وتهديبا لها .

(٣) كلما زادت المعجزات للأنبياء وكثرت ، يكون أتم لمعانيهم وفضلهم وأثبت لقلوبهم ، وهؤلاء الذين لهم الكرامات من الأولياء ، كلما زادت في كراماتهم

---

(١٢١) الأصول والفروع : ٢ / ٣٠٠ - ٣٠٢ ، الفصل : ٥ / ١١

(١٢٢) المقصود أهل الظاهر ممن سبقوا ابن حزم بالطبع ، لأن الطوسي سبق ابن

حزم بحوالى قرن من الزمان



يكون وجلهم أكثر ، وخوفهم أكثر ، حذار من أن يكون ذلك من المكر الخفى لهم والاستدراج<sup>(١٢٣)</sup>.

وقد أخذ عالم السلف ابن تيمية على ابن حزم نفيه لخرق العادات ونحوه من عبادات القلوب<sup>(١٢٤)</sup>.

## ٨ - معجزات الأنبياء وسحر السحرة:

قلنا إن اظهر المعجزات عند ابن حزم هو أهم سمة يتميز بها الأنبياء عن سائر البشر ، ومن أجل ذلك أنكر ظهور المعجزات على الأولياء على سبيل الكرامة ، كما يثبت ذلك طوائف شتى وفي مقدمتهم الصوفية . ولكن ماذا عن الخوارق التي تنسب إلى السحرة ؟ وكيف يمكننا أن نفرق بين سحرهم وبين معجزات الأنبياء ؟ وما حقيقة السحر ؟

يشير ابن حزم إلى اختلاف الناس فى السحر ، فذهب الباقلانى من الأشاعرة . وقوم من الحشوية إلى أن السحر يحيل الأعيان ويقلب الجواهر ، ويغير الطبائع . ويرفض الإمام الظاهرى هذا المذهب ويتساءل : إذا جاز هذا ، فإى فرق بين النبى والساحر ؟ أفكان جميع الأنبياء سحرة كما قال فرعون عن موسى ﴿ إنه لكبيركم الذى علمكم السحر ﴾ (طه / ٧١) ؟ وإذا جاز أن يقلب سحرة موسى عصيهم وحبالهم حيات ، وقلب موسى عصاه حية ، وكان كلا الأمرين حقيقة ، فقد صدق فرعون . بلا شك . فى أن موسى ساحر مثلهم ، إلا أنه أعلم منهم به فقط ، وحاشا لله من هذا ، بل ما كان فعل السحرة إلا من حيل العجائب فقط .

ويعلن ابن حزم أن السحرة ، إنما تخيل بحيل معروفة ، إذا تدبرت ، ووقفت عليها ، ولو جاز أن يقلب الساحر عينا ، لما كان بين الأنبياء وبينه فرق ، وقلب الأعيان هو الفرق بين النبى وبين الساحر ، وهذا الفرق يكون من عند الله بين الحق الظاهر على أيدي الأنبياء ، وبين الباطل الذى يلبس وهو السحر . وقد نص الله على ذلك فأخبر عن سحرة موسى فقال : ﴿ يخيل إليه من سحرهم أنها تسفه ﴾ (طه / ٦٦) ، فأخبر أن ذلك السحر إنما كان تخيلا لا حقيقة له ، وقد قيل : إن تلك الحبال والعصى كانت محشوة بالزئبق .

(١٢٣) الطوسى : اللمع ، ص ٣٩٣ - ٣٩٥

(١٢٤) ابن تيمية : نقض المنطق ، ص ١٧ - ١٨



وقد ذكر الله تعالى سحر هاروت وماروت ، فلم يخبر عنه بأكثر من التفريق بين المرء وزوجه ، وهذا شيء يطبعه التخيل<sup>(١٢٥)</sup>.

وهكذا يفسر ابن حزم السحر تفسيراً سيكولوجياً خالصاً ، ويرجعه إلى ضروب من حيل الحوادة ، تترك آثاراً نفسية شديدة توهم من يشاهدها بأنها حقائق ، وما هي إلا أوهام وخیالات خادعة .

#### ٩ - الإخبار بالغيب من دلائل النبوة:

يحيط العلم الإلهي وحده ، دون سواه ، بالمعرفة التامة بالغيب ، لقوله تعالى ﴿ وعنده مفاتيح الغيب لا يعلمها إلا هو ﴾ (الأنعام/٥٩) ، وقوله ﴿ وما كان الله ليطلعكم على الغيب ﴾ (آل عمران/١٢٩) ، ولم يصرح أحد من الأنبياء والمرسلين أنه يعلم الغيب كاملاً<sup>(١٢٦)</sup> ، بل أنكروا ذلك ، وفي مقدمتهم نبينا ﷺ ﴿ قل لا أقول لكم عندي خزائن الله ولا أعلم الغيب ﴾ (الأنعام/٥٠) ، ومع ذلك فإن في قصص الأنبياء ما يدل على أن الله قد أطلعهم على شيء من الغيب ، ليكون ذلك بمثابة أحد دلائل النبوة ، وفي إخبار الله لهم ببعض الأمور المغيبة عن طريق الوحي تكريم للأنبياء ﴿ ذلك من أنباء الغيب نوحيه إليك ﴾ (آل عمران/١٢٩) .

والغيب لفظ عام تدرج تحته جميع الأمور التي لا يتاح للإنسان معرفتها . لأن مصادر معرفته تعجز عن الوقوف عليها ، سواء أكانت هذه الأمور الغيبية قد وقعت في الماضي ، أم أنها سوف تحدث في المستقبل .

بيد أن الإخبار بالأمور الغيبية قد تدعيه طوائف من غير الأنبياء ، إذ يدعى معرفة بعض الأمور المستقبلية : الصوفية ، والمنجمون ، والعلماء التجريبيون . فما حقيقة ذلك ؟ ولئن صح في بعضهم ، فكيف يمكن التمييز بين معارف هؤلاء وبين ما اختص به الأنبياء من معارف ؟ .

<sup>(١٢٥)</sup> الأصول والفروع : ٢ / ٣٠٣ - ٣٠٤ ، الفصل : ٥ / ٢ - ١٢

<sup>(١٢٦)</sup> فقد قال نوح ﷺ : ﴿ ولا أقول لكم عندي خزائن الله ولا أعلم الغيب ﴾

(هود/٣٩)

فأما الصوفية . فيقولون بالكشف . والكشف فى اصطلاحهم : هو الاطلاع على ما وراء الحجاب من المعانى الغيبية والأمور الحقيقية<sup>(١٢٧)</sup> . والولى فى مفهوم الصوفية هو الواصل إلى مرتبة العرفان . حيث تنكشف له الحجب ، ويشهد من علم الله ما لا يشهد سواه<sup>(١٢٨)</sup> . وقد أبطل ابن حزم . كما رأينا . جميع ما ينسب إلى الصوفية من كرامات وخوارق . بما فى ذلك الاطلاع على المعانى الغيبية .

وأما ما يدعيه المنجمون من الحرائين وغيرهم من أن النجوم والكواكب تعقل . وأن لها التدبير ، واشتغالهم لذلك بالنجوم ودلائلها ، فإنما هو كفر صريح ، كما تدل الأحاديث الصحيحة وعلى نحو ما يبين ابن حزم .

وأما من نسب الفعل إلى الله ﷻ ، وجعل بعض مخلوقاته أسبابا ، فخارج من الكفر . لأن هذا داخل فى حد التجارب ، وفى باب الممكن . وما كان من هذا الباب . فليس غيبا ، إذ الغيب ما لا دليل عليه .

والغيب عند ابن حزم أمر نسبي ، وليس مطلقا : " ألا ترى أن علم الإنسان بما فى نفسه غيب عند غيره ، وليس غيبا عنده . فكذلك ما عليه دليل عند من علم ذلك الدليل ، وهو غيب عند من لم يعلمه " .

فإن قال قائل : فإى فرق بين هذا التنبؤ العلمى وبين إخبار الأنبياء بالغيوب؟ قيل له : الفرق بينهما واضح بين ، فالأول يقوم على التجارب . وهو معرفة احتمالية . إن صح استخدام المصطلحات الحديثة . ومن ثم يجوز أن يقع للعالم اغفال فى شىء من معارفه ، فإن وقع فى شىء من ذلك . لم يصب . أى أن احتمال الخطأ وارد بالنسبة لتوقعات العالم التجريبى .

وأما النبى فإنه " يخبر بالغيوب دون أن يتكلف صناعة ، والكلام عنده فى الجزئيات لا يختلط بالكلام فى الكليات ، لا خلط فى شىء من ذلك ، كأنه شهد الأمر " . أى أن معرفته تتسم بأنها غير مكتسبة ، وواضحة لا لبس فيها . ويقينية لا مجال فيها للخطأ : ولكن العلوم التجريبية " ممكنة لكل من طلبها " . وليس كذلك علم

(١٢٧) د . توفيق الطويل : التنبؤ بالغيب عند مفكرى الإسلام . ص ٤٢

(١٢٨) السابق . ص ٤٥ - ٤٦

النبي ، إذ لا سبيل إليه لأحد إلا من قد خصه الله تعالى بنبوته ، ثم لا سبيل أيضا للنبي إلى معرفة ذلك في كل وقت ، لكن في الوقت الذي يعلمه فيه ربه ﷻ (١٢٩) .

١٠ - الملائكة أفضل من الأنبياء:

(أ) أى الخلق أفضل : الملائكة أم الأنبياء ؟ يشير ابن حزم إلى أن الإجابة عن هذا السؤال موضع خلاف ، فقد ذهب قوم إلى أن الملائكة أفضل مما سوى الأنبياء . وذهب آخرون إلى أن الإنسان الصالح من غير النبيين أفضل من الملائكة (١٣٠) . وذهب " أهل الحق " إلى أن الملائكة أفضل من كل خلق ثم بعدهم الرسل من النبيين ، ثم بعدهم الأنبياء غير الرسل ، ثم أصحاب رسول الله ﷺ . وهذا المذهب الأخير هو الذى يعتنقه ابن حزم ، ويقول عنه إنه : هو الذى لا يجوز غيره لوجوه :

من ذلك قول الله تعالى لنبيه ﷺ ﴿ قل لا أقول لكم عنده خزائن الله ولا أعلم الغيب ولا أقول لكم إنه ملك ﴾ (الأنعام/٥٠) ، فلو كان الملك أنقص حالة من النبي (١٣١) ، لما قيل لهم هذه المقالة التى إنما قالها النبي ﷺ متواضعا لا مترفعا .

ومن ذلك أيضا قوله تعالى فى جبريل ﴿ إنه لقول رسول كريم . طه قوة عند العرش مكين . مطاع ثم أمين ﴾ (التكوير/١٩-٢١) فهذه صفة جبريل ، ثم قال تعالى فى محمد ﷺ وهو أفضل الأنبياء والرسل ﴿ وما صاحبكم بمجنون ﴾ (التكوير/٢٢) ثم زاد بيانا فقال ﴿ ولقد رآه بالأفق المبين . وما هو على الغيب بضنين ﴾ (التكوير/٢٣-٢٤) ، فعظم الله تعالى فى شأن أفضل الأنبياء وأكرم

---

(١٢٩) الأصول والفروع : ٢ / ٣٠٨ - ٣٠٩

(١٣٠) قال جمهور الأشاعرة بتفضيل الأنبياء على الملائكة ، وأجاز بعضهم أن يكون فى المؤمنين من هو أفضل من الملائكة (عبد القاهر البغدادى : أصول الدين ، ص ٢٩٠)

(١٣١) لأن كان الملك يمتاز على النبي بمزية ما ، فلا ينهض ذلك دليلا على أنه الأفضل ، فلو قيل لرجل ما : هل تستطيع الطيران ؟ فأجاب : إني لا أزعم أنني عصفور ، فلا يعد جوابه اعترافا بأن العصفور أفضل منه



الرسول ، بأن رأى جبريل <sup>(١٣٢)</sup> ، ثم قال ﷺ في موضع آخر ﴿ ولقد رآه نزلة أخرجه . عند سدرة المنتهى . عندها جنة المأوى ﴾ (النجم/١٣-١٥) ، فامتن على نبيه محمد ﷺ بأن أراه جبريل مرتين .

أما من ذهبوا إلى أن آدم أفضل من الملائكة ، واحتجوا بقوله تعالى ﴿ وإذ قلنا للملائكة اسجدوا لآدم فسجدوا إلا إبليس ﴾ (الإسراء/٦١) ، فيرد عليهم ابن حزم بأن هذه حجة عليهم وليست لهم ، ذلك أن السجود لا يخلو من أحد وجهين: إما أن يكون سجود عبادة وخضوع ، وإما أن يكون سجود تحية وسلام <sup>(١٣٣)</sup> ، فإن قالوا سجود عبادة وخضوع كفروا بنسبتهم إلى الملائكة عبادة غير التمتع ﷺ ، فإن قالوا: سجود تحية ، وجبت الحجة عليهم ، فإذا كانت غاية تشريف الله تعالى لآدم أن يأمر الملائكة بأن يحيوه ويسلموا عليه ، فلا دليل أدل على فضل الملائكة من هذا ، لأنهم لو كانوا دون آدم <sup>(عليه السلام)</sup> ، لم يكن في سلامهم عليه فضل زائد <sup>(١٣٤)</sup> .

وقد ورد في قصة آدم وحواء أن إبليس قال لهما ﴿ ما نهاكما ربكما عن هذه الشجرة إلا أن تكونا ملكين ، أو تكونا من الخالدين ﴾ (الأعراف/٢٠) فأخبر الله ﷻ أن أكل آدم من الشجرة إنما كان قصده أن يكون ملكا ، ولو علم آدم

---

<sup>(١٣٢)</sup> ولكن الرسول أخبر أنه ليلة أسرى به رأى أشياء كثيرة ، فهل كل ما رآه ومن رآه أفضل منه ؟

<sup>(١٣٣)</sup> ولماذا الاقتصار على هذه القسمة الثنائية ؟ لم لا يكون ثمت قسم ثالث وهو سجود أقرار بالفضل كما يستفاد من سجود الكواكب والشمس والقمر ليوسف في منامه ؟ أفليس علم آدم بالأسماء كلها وعجز الملائكة عن ذلك دليلا على الفضل ، وامتياز خول له خلافة الأرض التي جعلها الله له دون الملائكة ؟ (راجع سورة البقرة/٣٠-٣٤)

<sup>(١٣٤)</sup> الأصول والفروع : ١ / ٢٦٠ - ٢٦١ ، الفصل : ٥ / ٢٣



أنه أفضل من الملائكة لما رغب في الانتقال من حال إلى حال أدنى<sup>(١٣٥)</sup>، فصح أنه ~~الشيخ~~ إنما طلب العلو لا الإنحطاط<sup>(١٣٦)</sup>.

إن الملائكة لم يعرضهم الله تعالى لشيء من الفتن ، وعصمهم من الطبائع الناقصة إلى الفتور والكسل ، كالطعام ، والتغوط ، وشهوة الجماع ، والنوم ، ومن ثم فإن الملائكة . فيما يؤكد ابن حزم . أعلا حالا من كل خلق غيرهم ، فهم أفضل من الرسل ، لأن الملائكة لا يفترقون من الطاعة ، ولا يسأمون منها ، ولا يعصون البتة في شيء أمروا به ، أما الرسل فلم يعصموا من الفتور والكسل ودواعيهما<sup>(١٣٧)</sup> . ويأتي بعد الملائكة الرسل والأنبياء ، ثم المؤمنون من الجن والإنس الذين لا يدخلون النار ، والحوار العين اللاتي خلقن لأهل الجنة<sup>(١٣٨)</sup>.

وعلى الرغم من الحملات العنيفة الكثيرة التي كان يشنها ابن حزم على المعتزلة، إلا أنه يوافقهم فيما ذهبوا إليه من أن الملائكة أفضل من الأنبياء ، فإنهم صدقوا في هذا . على حد قول ابن حزم . إلا أنهم نقضوا هذا الأصل بأصلهم السخيف . يقصد قولهم . إن من دخل الجنة بعد التعرض للبلاء فهو أفضل ممن لم يتعرض له ، فنحن . على حد قولهم . أفضل من الملائكة ، مع أنهم قالوا : إن الملائكة أفضل من الأنبياء<sup>(١٣٩)</sup> ، وهذا تناقض لا يقره الإمام الظاهري .

---

<sup>(١٣٥)</sup> وهل كان آدم على حق في رغبته هذه أم كان واهما ؟ ألم يكن عصيانه لله تعالى دليلا على أنه أخطأ في التقدير ؟

<sup>(١٣٦)</sup> الأصول والفروع : ١ / ٢٦٣

<sup>(١٣٧)</sup> أليس ثواب العمل يتزايد كلما شق ؟ أفليس أجر الشاب الذي يمتنع عن المنكر يفوق أجر الشيخ إذا عف ؟ ولئن صح هذا كانت منزلة الإنسان الذي قاوم شهواته وجاهد من أجل طاعة الله أفضل من الملك الذي يطيع الله دون مجاهدة أو تضحيات

<sup>(١٣٨)</sup> الفصل : ٣ / ١٢٤ ، ٥ / ٢٢

<sup>(١٣٩)</sup> الفصل : ٣ / ١٧٨

ولئن وافق ابن حزم المعتزلة في تفضيل الملائكة على الأنبياء ، فإنه خالف في ذلك جمهور السنة وعلماء الحديث ، فإنه " لم يقل أحد من أهل الحديث بتفضيل الملائكة على الأنبياء غير الحسين بن الفضل البجلي " (١٤٠).

(ب) هل للملائكة اختيار وقدرة ؟ يطرح ابن حزم أيضا هذا السؤال ، وهو بصدده كلامه عن الملائكة وأنهم أفضل الخلق على الإطلاق ، ويشير إلى الرأي القائل : إن الملائكة ليس في قدرتهم فعل المعاصي ، لأن الله ﷻ قد أمرهم . في غير موضع من كتابه الكريم . ولم ينههم ، ولا ينهى إلا من في قدرته فعل ما نهى عنه مثل الإنسان .

ويبطل ابن حزم هذا المذهب ، ويبين أنه ليس في العالم مأمور يتوجه إليه الأمر ، مخاطب عاقل ، إلا وقد نهى عن ترك هذا الأمر ، ذلك أن كل نهى . في الدنيا . فهو أمر بترك الفعل المنهى عنه ، فكل مأمور به ، فهو منهى عن تركه ، وكل منهى عنه فهو مأمور بتركه ضرورة ، فلا يجوز الظن بأن الله يأمر طائفة من العباد ولا ينهاهم ، وينهى طائفة ولا يأمرهم .

وقد قال تعالى ﴿ وَلله يسجد من فى السموات والأرض طوعا وكرها ﴾ (الرعد/١٥) فأخبر الله أن الملائكة يسجدون له ، ولكن من أى النوعين سجود الملائكة ؟ أطوع هو أم كره ؟ وهل هم قادرون على السجود الواقع منهم أم غير قادرين ؟.

يستبعد ابن حزم القول إن الملائكة غير قادرين على السجود ، وأن سجودهم كره ، لأن هذا القول يتضمن الحاق الملائكة بالجمادات ، ويجعل سجودهم كانهراط المخبوط ، وسقوط المقعد على وجهه ، ويجعل تسبيحهم واستغفارهم لمن في الأرض بمنزلة ما يتحرك به لسان الهاذى أو المضروب العنق ، وهذا خلاف نص القرآن ، ولا يقوله مسلم .

أما الإقرار بأن الملائكة قادرون على الطاعات التى يفعلونها ، وأنها تقع منهم طوعا ، فيستلزم اثبات القدرة على ترك السجود ، وتركه معصية ، إذن فهم قادرون على المعصية بالبرهان الضرورى .

(١٤٠) عبد القاهر البغدادى : أصول الدين ، ص ٢٩٥

ولا يكون قادرا على شيء إلا من كان قادرا على تركه ، وإلا فليس قادرا ،  
كما لا يسمى المقعد قادرا على المشي ولا قادرا على تركه ، ولا الأعمى قادرا على  
النظر ولا قادرا على تركه .

ويوجه الإمام الظاهري لنفاة القدرة عن الملائكة هذا السؤال : هل  
الملائكة ناطقون مميزون أم غير ناطقين ولا مميزين ؟ فإن قالوا : غير ناطقين ولا  
مميزين ، كذبوا ربهم في إخباره أن الملائكة عالمون بقولهم ﴿ لا علم لنا إلا ما  
علمتنا ﴾ (البقرة/ ٣٢) ، وبقوله تعالى ﴿ يعملون ما يفعلون ﴾ (الانفطار/ ١٢) ، والعالم  
أبدا لا يكون إلا ناطقا مميزا ، والنطق والتمييز موجبان للاختيار ، وإذا صح للملائكة  
الاختيار ، فهم قادرون على غير ما يعملون .

لقد قال تعالى في الملائكة ﴿ لا يستكبرون عن عبادته ولا يستحسرون .  
يسبحون الليل والنهار لا يفترون ﴾ (الأنبياء/ ١٩-٢٠) وقال فيهم ﴿ لا يعصون الله ما  
أمرهم ويفعلون ما يؤمرون ﴾ (التحريم/ ٦) ، لقد نفى الله تعالى الاستكبار والعصيان  
عنهم : أثناء عليهم أم غير ثناء ؟ إن قالوا : إنه غير ثناء ، جعلوا كلام الله لا فائدة فيه ،  
تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا . وإن قالوا : هو ثناء سنلوا : هل نفى الاستكبار  
والعصيان لأنهم منهيون عنه ، وهو محرم عليهم أم لم ينهوا عنه ، ولا حرم عليهم ؟ فإن  
قالوا بل هو محرم عليهم ، صح أنهم منهيون عن المعاصي ، واختيارهم لتركها ليست  
صفة من لا يقدر عليها ، لأن من لا يقدر عليها ، محال أن ينهى . وإن قالوا : لم يحرم  
عليهم ، فلا وجه إذن للثناء عليهم بتركها إذ لم ينهوا عنها . ولا يقدرُونَ عليها ، وهذا  
محال .

وإن احتجوا على صحة مذهبهم ، فقالوا : إن كون الملائكة في الجنة دليل  
على أنهم لا يقدرُونَ على المعاصي ، إذ ليست دارا يكون فيها فساد . قيل لهم : هذا  
غلط . فقد كذب فيها إبليس ، كما أن المعصية إذا جازت في الدنيا ، جازت أيضا في  
الجنة<sup>(١٤١)</sup> .

(١٤١) الأصول والفروع : ٢ / ٢٨١ - ٢٨٤



## ١١ - الصحابة أفضل الناس بعد الأنبياء:

يعلن ابن حزم في غير موضع أن الصحابة رضوان الله عليهم هم أفضل الناس بعد الأنبياء ، ولكنه يطرح مشكلة المفاضلة بين الصحابة فيما بينهم ، ويستعرض أبرز الآراء المختلفة في هذا الصدد .

فقد ذهب بعض أهل السنة ، وبعض المعتزلة ، وبعض المرجئة ، وجميع الشيعة إلى أن أفضل الأمة بعد الرسول ﷺ على بن أبي طالب .

وذهبت الخوارج كلها ، وبعض<sup>(١٤٦)</sup> أهل السنة ، وبعض المعتزلة ، وبعض المرجئة إلى أن أفضل الصحابة بعد الرسول ﷺ أبو بكر وعمر .

والى جانب هذين الموقفين الشهيرين ، يشير ابن حزم إلى أن هناك من التابعين من جعل أفضل الصحابة جعفر بن أبي طالب ، أو عبد الله بن مسعود ، أو سعد بن معاذ أو غيرهم .

وأما الذى يقول به ابن حزم ، ويقطع على أنه الحق ، هو أن أفضل الناس بعد الأنبياء : نساء الرسول ﷺ ، ثم أبو بكر . ولكن على أى أساس اختار ابن حزم هذا الموقف ؟ وما معيار الأفضلية عنده ؟ لقد بدأ ابن حزم بتحليل مفهوم "الفضل" ، أو على حد قوله . تقسيم وجوه الفضل التى بها يستحق التفاضل ، فإذا استبان معنى الفضل ، فبالضرورة نعلم حينئذ أن من وجدت فيه هذه الصفة أكثر فهو أفضل .

ويقسم الإمام الظاهري الفضل إلى قسمين لا ثالث لهما :

### أ . فضل الاختصاص دون عمل:

وهذا يشترك فيه جميع المخلوقين من الملائكة والجن والإنس وجميع أنواع الحيوان والجماد ، كفضل الملائكة على سائر الخلق ، وكفضل الأنبياء على سائر الإنس والجن ، وكفضل ناقة صالح على سائر النوق ، وكفضل مكة على سائر البلاد ، ونحو ذلك .

### ب . فضل المجازاة بالعمل:

وهذا لا يكون البتة إلا للحي الناطق من الملائكة والإنس والجن فقط ، وهذا . وحده . هو الذى يهتم به ابن حزم فى مجال المفاضلة بين الصحابة ، فيفحص العوامل التى يتفاضل بها الإنسان المكلف العامل ، ويقدم سبعة معايير

(١٤٦) كذا ، ولعل الأصوب : معظم



لحساب الأفضلية ، أو لقياس الفضل بين الناس ، إذا ما كنا بصدد المقارنة بين شخصين أو أكثر ، ابتغاء انتقاء الأفضل . يقول ابن حزم : إن العامل يفضل العامل ، في عمله ، بسبعة أوجه<sup>(١٤٣)</sup> ، لا ثامن لها ، وهى : المائبة ، والكمية ، والكيفية ، والكم ، والزمان ، والمكان ، والاضافة .

### (١) المائبة:

وهى عين الفعل ذاته ، أى إذا أثبتت المقارنة بين شخصين ، أن ذات (جوهر) عمل أحدهما من الفروض ، أفضل من ذات عمل الآخر ، أو تكون الفروض من أعمال أحدهما موافاة كلها . ويكون الآخر ممن يضيع بعض فروضه .

### (٢) الكمية:

أن يكون أحدهما يقصد بعمله وجه الله ، لا يمزج به شيئا البتة ، ويكون الآخر يساويه فى جميع عمله ، إلا أنه ربما يمزج بعمله شيئا من حب البر فى الدنيا ، أو يستدفع بذلك العمل الأذى عن نفسه . وربما يمزج عمله بشيء من الرياء . أى أن هذا المعيار . عند ابن حزم . يقوم على النظر فى طبيعة القصد من العمل ، فإذا كان خلوا من الغايات الدنيوية ، واستهدف به صاحبه وجه الله وحده ، كان أفضل الأعمال . ولعل ابن حزم لو أطلق على هذا المعيار اسم " الغائية " بدلا من " الكمية " لكان أكثر تعبيرا عما يعينه أو يرمى إليه ، فضلا عما يؤدى إليه لفظ الكمية الذى استخدمه ابن حزم من خلط بين هذا المعيار ، وبين المعيار الرابع ، الذى سيأتى ذكره بعد قليل ، وهو " الكم " .

### (٣) الكيفية:

أن يكون أحدهما يوفى عمله جميع حقوقه ورتبه ، لا منتقضا ، ولا متزايدا ، ويكون الآخر ربما انتقص بعض رتب ذلك العمل ، وإن لم يعطل منه شيئا ، أى أن أساس المفاضلة هنا هو مدى اتقان العمل أو أحسانه . أو أن يكون أحدهما يصفى عمله من الكبائر ، بينما الآخر ربما أتى ببعض الكبائر . وهكذا يقوم هذا المعيار الثالث عند ابن حزم ، على مدى نقاء العمل ، وخلوه من الشوائب ، وصفائه من مظاهر النقص والقصور .

---

<sup>(١٤٣)</sup> يلاحظ أن ابن حزم استعار هذه الأوجه السبعة من المقولات العشر لدى

أرسطوطاليس

#### (٤) الكم:

قد يستوى الشخصان المقارن بينهما ، من حيث أداء الفرائض ، فكل منهما يؤديها على أكمل وجه ، ولا يفسدها ، أو ينتقص منها بشيء من الكبائر ، عندئذ تقوم المفاضلة بينهما على أساس التوافل ، فإذا كان أحدهما أكثر نوافل ، فإنه الأفضل بكثرة نوافله .

#### (٥) الزمان:

تفاضل الأزمان ، فتفاضل تبعاً لها الأعمال ، فمن عمل خيراً في صدر الإسلام ، أو في عام المجاعة ، أو في وقت نازلة بالمسلمين ، أفضل ممن عمل بعد قوة الإسلام ، أو في زمن الرخاء والأمن . والكلمة الطيبة في أول الإسلام ، والتمرة ، والصبر ، وركعة في ذلك الوقت ، تعدل اجتهاد الأزمان الطوال وجهادها ، وبذل الأهوال الجسام بعد ذلك ، ولا يقتصر الأمر على صدر الإسلام أو زمن الصحابة وحده ، بل يعد ابن حزم هذا المعيار الزمني قاعدة عامة كسائر المعايير ، فيذكر أن القليل من الجهاد أو الصدقة في أزمان الشدائد ، أفضل من كثيرهما في أوقات القوة والسعة ، وكذلك صدقة المرء بدرهم في زمان فقره وصحته ، وهو يرجو الحياة ، أفضل من الكبير السن حين يتصدق في عرض غناه ، أو في وصيته بعد موته .

#### (٦) المكان:

للمكان أيضاً دور أساسي في تفاضل أعمال الناس ، فالصلاة في المسجد الحرام أو في مسجد المدينة المنورة أفضل من ألف صلاة فيما عداها ، والصيام في بلد العدو أفضل من الصيام في ديار المسلمين ، وهكذا يفضل من عمل في المكان الفاضل غيره ممن عمل في غير ذلك المكان ، وإن تساوى العملان .

#### (٧) الاضافة:

فركة من نبي ، أو ركة مع نبي ، أو صدقة من نبي أو صدقة معه ، أو سائر أعمال البر من النبي أو معه ، أفضل من كثير الأعمال بعده ، لقوله تعالى ﴿ لا يستوي منكم من أنفق من قبل الفتح وقاتل ﴾ (الحديد/ ١٠) ، وإخباره ﷺ أن أحداً لو أنفق مثل أحد ذهباً ، ما بلغ نصف مد من أحد من الصحابة رضي الله عنهم ، ذلك أن عمل الصحابي مهما قل عمره ، يفضل عمل غيره ولو عاش إلى ما بعد التسعين<sup>(١٤٤)</sup> .

(١٤٤) الفصل : ٤ / ١١١ - ١١٥

وبعد أن يفرغ ابن حزم من ذكر هذه المعايير أو الوجوه السبعة للفاضل بالأعمال التي لا يفضل ذو عمل فيما سواها ، يخلص إلى أن نتائج هذه الوجوه أو ثمارها ما يلي :

أولا : ايجاب الله تعالى تعظيم الفاضل في الدنيا على المفضول .  
ثانيا : ايجاب الله للفاضل درجة في الجنة أعلى من درجة المفضول ، إذ لو لم يكن الأمر كذلك لبطل معنى الفضل ، ولكان لفظا لا حقيقة له ، ولا معنى تحته .  
ثالثا : كل فاضل فقد أمرنا بتعظيمه ، والتعظيم الواجب له ، هو مودة في الله ، ومحبة فيه ، وولاية له .

ثم ينتقل ابن حزم من مرحلة التنظير ، أعنى من مرحلة رسم الإطار النظري للمفاضلة ، حيث وضع المعايير السبعة السابقة ، وحدد النتائج اللازمة عنها ، ينتقل من المرحلة النظرية إلى مرحلة التطبيق ، مرحلة البحث عما إذا كان ممكنا أن يقاس الفضل بين الناس بالمقياس السباعي السابق ، بحيث نحصل به على نتيجة دقيقة محددة تبين لنا من أفضل الناس على الإطلاق بعد الأنبياء ؟

والواقع أن مقياس ابن حزم ذا الوجوه السبعة يكاد ينطق باستحالة تطبيقه ، وتعذر استخدامه في عملية التقويم البشري والمفاضلة بين الناس ، إذ يتعذر على من يروم استعمال هذا المقياس . مهما بلغ من العلم . أن يتأكد إذا كان الشخص الذي يقيس ما لديه من فضل ، يقوم بأداء الفروض كلها أم يضيع بعضها أم يزيد عليها بالنوافل ؟ وكيف يتسنى لبشر . كائنا من كان . أن يحكم على بشر مثله إن كان سلوكه يستهدف وجه الله أو يبتغى عرضا من أعراض الدنيا أو يشوب عمله شيء من الرياء ؟ وكيف فات الإمام الظاهري أن المعرفة الإنسانية ينبغي ألا تتجاوز عالم الظواهر ؟ ألا ترى أن ابن حزم ههنا قد خالف منهجه الظاهري ، وقال بما سيقول به أنصار منهج التحليل النفسي في عصرنا وأمثالهم ممن يدعون أن لديهم من الأساليب ما يتيح لهم الكشف عما يرمى إليه الناس من غايات في أعمالهم ، وما يكونونه من دوافع في أعماقهم ؟ فسبحان من يعلم خائنة الأعين ، وما تخفى الصدور .

ومن ناحية أخرى يتعذر تطبيق مقياس ابن حزم بحزم ، والتوصل به إلى نتائج يقينية إذا ما أخذنا في الاعتبار أمرين : أولهما أن هذا المقياس لا يقوم على عامل واحد فقط بحيث يمكن أن تجرى عليه وحده المقارنة بين الناس ، وإنما يحتوى على عوامل شتى ، واعتبارات متعددة ، ومن ثم يصعب تطبيقه والأمر الآخر



يكن في طبيعة أفراد الجنس البشرى أنفسهم ، فقد تتوفر بعض أوجه الفضل في شخص ما ، ولكنه يفتقر إلى بعضها الآخر ، وما هو مفقود لديه قد يتوفر في غيره ، لا سيما وأن أحدا من الناس . حاشا الأنبياء وحدهم . غير معصوم عن الخطأ أو النقص فيما يعتقد أهل السنة بما فيهم ابن حزم الذى يباهى بانتسابه إليهم .

وقد أدرك ابن حزم نفسه صعوبة مسألة الحكم بالأفضلية المطلقة ، وتعتقدها الشديد ، فذهب إلى أن تأخر بعض الصحابة عن بعضهم في الأماكن<sup>(١٤٥)</sup> موجود ، وإن كان ذلك المتأخر في بعض الأماكن متقدما في مكان آخر ، فقد علمنا أن بلالا عذب في الله ما لم يعذب على ، وأن عليا قاتل ما لم يقاتل بلال ، وأن عثمان أنفق ما لم ينفق بلال ولا على ، فيكون المفضلون منهم في الجملة متقدما للذى فضله في بعض فضائله<sup>(١٤٦)</sup> . وهكذا كان العالى من الصحابة في أكثر منازلهم يتسفل أيضا في بعضها عن صاحب (صحابي) آخر قد علاه في منازل آخر على قدر تفاضلهم في أعمالهم ، فقد يجوز أن يفضل أبا بكر غيره من الصحابة في بعض الوجوه<sup>(١٤٧)</sup> ، لا في جميع الوجوه ، ولقد صح أن أبا بكر خطب الناس ، حين ولى بعد وفاة الرسول فقال : " أيها الناس إني وليت عليكم ولست بخيركم " فأعلن بحضرة جميع الصحابة أنه ليس بخيرهم ، ولم ينكر هذا منهم أحد ، فدل على متابعتهم له ، ويستبعد ابن حزم الظن بأن أبا بكر قال هذا تواضعا وليس على الحقيقة ، لأن الصديق . الذى سماه الرسول ﷺ بهذا الاسم . لا يجوز أن يكذب ، وحاشا له من ذلك<sup>(١٤٨)</sup> .

وكان الأحرى بالإمام الظاهري بعد هذا أن يعلن تعذر بلوغ العقل البشرى إلى معرفة " الأفضل " ، ومن ثم ينبغى تفويض الأمر في هذه المسألة إلى من لا يعزب عن علمه شيء ، العليم بذات الصدور ، القادر وحده على تقدير منازل عباده ، وتفضيل بعضهم على بعض . ولو كان ابن حزم قد فوض أمر التفضيل إلى الله تعالى ، لكان منطقيا مع ظاهريته ، متسقا مع منهجه ، ولكنه لم يستطع أن يقاوم رغبته في الرد

(١٤٥) الأماكن أو الأمكنة : جمع مكان ، والمراد هنا المكانة أى المنزلة الرفيعة .

(١٤٦) الفصل : ٤ / ١٢٦

(١٤٧) السابق : ٤ / ١٢٧

(١٤٨) السابق : ٤ / ١٢٣ - ١٣٤



على الشيعة الذين نجحوا في استدراج كثير من متكلمي الفرق المختلفة إلى الخوض في بحث مسألة المفاضلة بين الصحابة.

فأعلن ابن حزم - بطريقة قاطعة - أنه ييقن ندرى أنه لا تعظيم يستحقه أحد من الناس في الدنيا - بإيجاب الله تعالى ذلك علينا - بعد التعظيم الواجب علينا لنساء النبي ، بقوله تعالى ﴿ النبي أولاد المؤمنين من أنفسهم وأزواجه أمهاتهم ﴾ (الأحزاب/ ٦) ، فأوجب الله لهن حكم الأمومة على كل مسلم ، وهذا سوى حق اعظامهن بالصحبة مع الرسول ﷺ ، فهن أعلى درجة في الصحبة من جميع الصحابة ، إذ فضلن سائر الصحابة بحق زائد ، وهو حق الأمومة ، كما أنهن أفضل من حيث العمل من الصلاة والصدقة والصيام والحج وحضور الجهاد والصدقة ، على الرغم من ضيق عيشهن ، وعلى الجملة فقد حصل لهن أفضل الأعمال في جميع الوجوه السبعة التي سبق ذكرها.

لقد كان الرسول ﷺ يحب عائشة أكثر من محبته لجميع الناس ، وقد فضلها الرسول على أبيها وعلى عمر وعلى علي وفاطمة تفضيلاً ظاهراً بلا شك<sup>(١٤٩)</sup> . ومما يدل على فضل نساء النبي على بناته قوله تعالى ﴿ يا نساء النبي لستن كأحد من النساء ﴾ (الأحزاب/ ٣٢) ، فصح أن نساءه أفضل النساء جملة ، حاشا اللواتي خصهن الله تعالى بالنبوة كام اسحق وأم موسى وأم عيسى ، على نحو ما رأينا في مسألة نبوة النساء .

ويستبعد ابن حزم أن يكون تفضيل الرسول ﷺ لنسائه وبخاصة السيدة عائشة ، أساسه العاطفة وحدها ، إذ أنه نص على أن تنكح المرأة لأربع ، فذكر الحسب والمال والجمال والدين ، ثم قال : " فاظفر بذات الدين تربت يداك " ، فمن المحال الممتنع أن يكون قد حض على نكاح النساء واختيارهن للدين فقط ، وأن يكون هو قد خالف ذلك ، فأحب عائشة لغير الدين ، فلا يحل لمسلم أن يظن في ذلك شيئاً غير الفضل عند الله تعالى في الدين ، إذ أن وصف الرجل امرأته<sup>(١٥٠)</sup>

(١٤٩) السابق : ٤ / ١١٦ - ١١٩

(١٥٠) يشير ابن حزم إلى رجل من أهل زمانه يقال له المهلب بن أبي صفرة التميمي ، كان يزعم أن ما ورد من أحاديث للرسول في مدح عائشة ، إنما كان بسبب جمالها ، ويعد ابن حزم هذا القول من المعاني القبيحة المردودة (راجع الفصل : ٤ / ١٢٥)

للرجال لا يرضى به إلا خسيس نذل ساقط ، ولا يحل لمن له أدنى مسكة من عقل أن يمر هذا بباله عن فاضل من الناس ، فكيف عن المقدس المطهر البائن فضله على جميع الناس ﷺ؟ (١٥١).

ويذهب ابن حزم إلى أنه قد يعترض عليه معترض ، بحجة أن النساء أقل فضلا من الرجال ، ولكن الإمام الظاهري يدحض هذا الاعتراض ، فينصر المرأة ، وينصفها ، ويستنكر تماما أن تكون الذكورة أحد معايير الأفضلية ، ويفند دعاوى من يغمض المرأة حقها على النحو الآتي :

أولا : قد يحتج من يخالف ابن حزم الرأي في مكانة المرأة ، بقوله تعالى ﴿ وليس الذكر كالأنثى ﴾ (آل عمران/ ٣٦) ، فيقال له : فأنت إذن عند نفسك أفضل من مريم وعائشة وفاطمة ، لأنك ذكر ، وهؤلاء إناث ؟ فإن قال : هذا حق ، فقد كفر. ويبين ابن حزم أن الآية على ظاهرها تعني أن الذكر ليس كالأنثى ، لأنه لو كان كالأنثى لكان أنثى ، والأنثى أيضا ليست كالذكر ، لأن هذه أنثى وهذا ذكر ، وليس هذا من الفضل في شيء البتة ، كقولنا : الحمرة غير الخضرة ، والخضرة ليست كالحمرة ، فليس هذا من باب الفضل .

ثانيا : فإن اعترض معترض بقول الله تعالى ﴿ وللرجال عليهن درجة ﴾ (البقرة/ ٢٢٨) ، قيل له : إنما هذا في حقوق الأزواج على الزوجات ، ومن أراد حمل هذه الآية على ظاهرها (١٥٢) ، لزمه أن يكون كل يهودي وكل مجوسى وكل فاسق من الرجال أفضل من أم موسى وأم عيسى وأم اسحق ، ومن نساء النبي وبناته وهذا كفر ممن قاله.

ثالثا : فإن اعترض معترض فقال : إن الدين أمرنا بطاعتهم من خلفاء الصحابة أفضل من نساء النبي ، لقوله تعالى ﴿ أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولاه الأمر منكم ﴾ (النساء/ ٥٩) ، فالجواب أن هذا خطأ من جهات :

(١) إن نساء النبي من جملة أولى الأمر منا الذين أمرنا بطاعتهم فيما بلغن إلينا عن النبي ﷺ كالأنمة من الصحابة سواء ولا فرق .

(١٥١) الفصل : ٤ / ١٢٤ - ١٢٥

(١٥٢) مما يلفت النظر أن ابن حزم الظاهري ، يرفض ههنا حمل الآية على ظاهرها.

(٢) إن الخلافة ليست من قبل فضل الواحد في دينه فقط وجبت لمن وجبت له<sup>(١٥٣)</sup> ، وكذلك الإمارة قد تجوز لمن غيره أفضل ، وقد كان عمر رضي الله عنه مأمورا بطاعة عمرو بن العاص ، إذ أمره رسول الله ﷺ في غزوة ذات السلاسل ، فبطل أن تكون الطاعة إنما تجب للأفضل ، وقد أمر الرسول ﷺ عمرو بن العاص وخالد بن الوليد ، ولم يؤمر أبا ذر وهو أفضل منهما.

(٣) إنما وجبت طاعة الخلفاء من الصحابة في أوامرهم مد ولوا ، لا قبل ذلك ، ولا خلاف في أن الولاية لم تزدهم فضلا على ما كانوا عليه ، وإنما زادهم فضلا عدلهم في الولاية ، لا الولاية نفسها ، وعدلهم داخل في جملة أعمالهم التي يستحقون الفضل بها .

رابعا : فإن شغب مشغب بقول الرسول ﷺ " ما رأيت من ناقصات عقل ودين أسلب للرجل الحازم من أحداكن " . قلنا : إن حملت هذا الحديث على ظاهره ، فيلزمك أن تقول : إنك أتم عقلا ودينا من مريم وأم موسى وعائشة وفاطمة ، وهذا القول لا يقول به إلا كافر ، فإن من الرجال من هو أنقص دينا وعقلا من كثير من النساء ، فإن سأل سائل عن معنى هذا الحديث ، قيل له : قد بين الرسول وجه ذلك النقص ، وهو كون شهادة المرأة على النصف من شهادة الرجل<sup>(١٥٤)</sup> ، وكونها إذا حاضت لا تصلي ولا تصوم وليس هذا بموجب نقصان الفضل ، ولا نقصان الدين والعقل في غير هذين الوجهين فقط ، إذ بالضرورة ندري أن في النساء من هن أفضل من كثير من الرجال وأتم دينا وعقلا في غير الوجوه التي ذكرها النبي أي الشهادة والحيض فقط ، وليس ذلك مما ينقص الفضل ، فقد علمنا أن أبا بكر وعمر وعليهما لو شهدوا في زنا لم يحكم بشهادتهم ،

---

<sup>(١٥٣)</sup> صاغ الزيدية هذا المعنى في أحد مبادئهم السياسية الهامة ، وهو جواز إمامة المفضول مع وجود الفاضل ، ويوافقهم ابن حزم في ذلك (الفصل: ١٦٣/٤)

<sup>(١٥٤)</sup> لأن المرأة - في مجال العقود والمعاملات - معرضة للنسيان أكثر من الرجل ، كما أنها تفوق الرجل في العاطفة ، فالأمومة تقتضي أن تريد العاطفة على العقل



ولو شهد به أربعة منا عدول في الظاهر حكم بشهادتهم ، وليس ذلك بموجب  
 أننا أفضل من هؤلاء المذكورين ، وكذلك القول في شهادة النساء<sup>(١٥٥)</sup> .  
 ويستنكر ابن تيمية ما قاله ابن حزم في نساء النبي ، وأنهن أفضل من  
 العشرة المشهود لهم بالجنة ، ومن سائر الصحابة ، ويقول الشيخ السلفي : "وبالجملة ،  
 فهذا قول شاذ ، لم يسبق إليه أحد من السلف ، وأبو محمد (ابن حزم) مع كثرة علمه  
 وتبحره ، وما يأتي به من الفوائد العظيمة ، له من الأقوال المنكرة الشاذة ما يعجب  
 منه ، كما يعجب مما يأتي به من الأقوال الحسنة الفائقة<sup>(١٥٦)</sup> .  
 فإذا تجاوزنا نساء النبي اللاتي هن أفضل الناس بعد الأنبياء فيما يعلن ابن  
 حزم ، فمن يأتي بعدهن في الفضل من الصحابة ؟ يذهب ابن حزم إلى إثبات فضل  
 أبي بكر على جميع الصحابة بعد نساء النبي ﷺ وذلك من خلال مقارنة بين فضائل  
 أبي بكر وبين فضائل علي بن أبي طالب ، وقد استهدف بهذه المقارنة بين  
 الصحابين الجليلين الرد على ما يدعيه الشيعة من أن علياً أفضل الناس بعد  
 النبي<sup>(١٥٧)</sup> .

\* \* \*

<sup>(١٥٥)</sup> الفصل : ٤ / ١٣٠ - ١٣٢

<sup>(١٥٦)</sup> ابن تيمية : مجموع الفتاوى ، ط . الرياض ، ١٣٨١ : ٤ / ٣٩٦

<sup>(١٥٧)</sup> الفصل : ٤ / ١٣٥ - ١٤٧



## المبحث الثالث الإمامة

### ١ - وجوب الإمامة:

لابن حزم كتاب مفقود<sup>(١٥٨)</sup> في السياسة ، قال فيه " لما كانت الخلافة من الله على منهاج رسوله ، وإقامة شعائر دينه ، احتاج الناس إلى من يقوم فيهم مقام نبهم لتألف برهبتهم الأهواء المختلفة ، وتجتمع بهيبته الأقوال المتفرقة ، وتنكف بسطوته الأيدي المتغلبة ، وتنقمع من خوفه النفوس المعاندة ، لأن في طباع البشر من حب المغالبة والقهر ما لا ينفكون عنه ، إلا بمانع قوى ، وراذع كفى"<sup>(١٥٩)</sup>.

ويذهب ابن حزم إلى أنه قد اتفق جميع أهل السنة ، وجميع المرجئة ، وجميع الشيعة ، وجميع الخوارج . حاشا النجدات من الخوارج . على وجوب الإمامة ، وأن الأمة واجب عليها الانقياد لإمام عادل ، يقيم فيها أحكام الله ، ويسوسهم بأحكام الشريعة ، وقد وردت الأدلة النقلية بإيجاب الإمام ، من ذلك قوله تعالى ﴿ وَأَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ ﴾ (النساء/٥٩) مع أحاديث كثيرة صحاح في إيجاب الإمامة وطاعة الأئمة .

وقد علمنا بضرورة العقل وبديته (إلى جانب الأدلة النقلية) أن قيام الناس بما أوجبه الله تعالى من الأحكام عليهم في الأموال والجنايات والدماء والنكاح والطلاق وسائر الأحكام كلها ، ومنع الظلم ، وإنصاف المظلوم ، وأخذ القصاص وما

---

<sup>(١٥٨)</sup> جمع فقرات منه ، من مصادر شتى ، أبو عبد الرحمن بن عقيل الظاهري

في كتابه : نواذر الإمام ابن حزم ، ٢ ج -

<sup>(١٥٩)</sup> كتاب الشهب اللامعة في السياسة الملوكية ، والسير

السلطانية ، لأبي القاسم عبد الله بن يوسف البخاري المالقي

المعروف بابن رضوان ، ومنه عدة نسخ خطية بالخزانة العامة بالرباط ، نقلا

عن أبي عبد الرحمن بن عقيل الظاهري: نواذر الإمام ابن حزم : ١/١٨٥

شابه ذلك ، إنما يستلزم وجود الإمام . فمن المشاهد في البلاد التي لا رئيس لها<sup>(١٦٠)</sup> ، أنه لا يقام هناك حكم حق ، ولا حد ، حتى قد ذهب الدين في أكثرها .

فلا تصح إقامة الدين إلا بالاسناد إلى رئيس واحد إذ أن الأمر لا يتم إن كان الاسناد إلى أكثر من واحد ، فلم يبق وجه تتم به الأمور إلا الاسناد إلى واحد فاضل عالم حسن السياسة ، قوى النفوذ .

وقد أجاز كون إمامين في وقت واحد محمد بن كرام (ت. سنة ٢٥٥هـ) وأصحابه<sup>(١٦١)</sup> ، وقد احتجوا بقول الأنصار ، أو من قال منهم يوم السقيفة للمهاجرين : منا أمير ومنكم أمير<sup>(١٦٢)</sup> .

## ٢ - وظائف الإمام :

يخصص ابن حزم في كتابه في السياسة المفقودة فصلاً " فيما يلزم الإمام من أمور الأمة ، وهي عشرة أشياء " ، أي يحدد ابن حزم عشرة مهام يجب على الحاكم أن يقوم بها ، وهي :

١ - حفظ الدين على أصوله المستقرة ، وما أجمع عليه سلف الأمة ، وإن نجم مبتدع فيه ، أو زاغ ذو شبهة عنه ، أوضح له الحجة ، وبين له الصواب ، وأخذه بما يلزمه من الحقوق والحدود ، ليكون الدين محروساً من خلل ، والأمة ممنوعة من زلل .  
٢ - تنفيذ الأحكام بين المتشاجرين ، وقطع الخصام بين المتنازعين ، حتى تعم النصفة ، فلا يتعدى ظالم ، ولا يستضعف مظلوم .

٣ - الحماية والذب عن الحريم ، ليتصرف الناس في المعاش ، وينتشروا في الأسفار آمنين من تغرير بنفس أو مال .

---

<sup>(١٦٠)</sup> لم يذكر لنا ابن حزم أمثلة للبلاد التي لا رئيس لها ، وأغلب الظن أنه لم يشهد بلداً يخلو من رئيس في عصره ، ولعله يقصد ضعف الحكام ، وكانت بلاده تعاني في زمانه من فساد ملوك الطوائف

<sup>(١٦١)</sup> راجع دكتورة سهير محمد مختار : التجسيم عند المسلمين - مذهب الكرامية . (رسالة للماجستير) طبع شركة الاسكندرية للطباعة والنشر ،

١٩٧١

<sup>(١٦٢)</sup> الفصل : ٤ / ٨٧ - ٨٨

٤ - إقامة الحدود ، لتصان محارم الله تعالى عن الانتهاك، وتحفظ الأمة عن اقلاف واستهلاك.

٥ - تحصين الثغور بالعدة المانعة ، والقوة الدافعة ، حتى لا يظفر الأعداء بغرة ينتهكون بها محرما ، أو يسفكون فيها لمسلم أو معاهد دما.

٦ - جهاد من عاند الإسلام بعد الدعوة ، حتى يسلم ، أو يدخل في ذمة ، ليقام بحق الله تعالى في اظهاره على الدين كله .

٧ - جباية الفىء والصدقات، على ما أوجبه الشرع، نصا واجتهادا.

٨ - تقدير العطاء، وما يستحق من بيت المال ، من غير سرف ، ولا تقصير ، ودفعه في وقته ، لا تقديم ولا تأخير .

٩ - استكفاء الأمناء ، وتقليد النصحاء ، فيما يفوضه إليهم من الأعمال ، ويكل إليهم من الأموال ، لتكون الأعمال بالأكفاء مضبوطة ، والأموال بالأمناء محوطة .

١٠ - أن يباشر بنفسه مشاركة الأمور ، وتصفح الأحوال ، لينهض بسياسة الأمة ، وحراسة الملة<sup>(١١٣)</sup>.

### ٣ - سلوك الإمام وسياسته:

كيف يتسنى للإمام القيام بهذه الوظائف المناطة به ؟ وكيف يمكنه أن يمارس أعماله ويؤديها أفضل أداء ؟ وما الخصال التي ينبغى أن يتحلى بها في تعامله مع أمته وأهل بيته ؟ يتطرق ابن حزم بشيء من التفصيل لسلوكيات الحاكم في الكتاب المفقود في السياسة .

فيبين أن الحاكم ينبغى أن يكون على صلة مباشرة بالمحكومين، وأن يخصص يوما واحدا في الأسبوع لذلك ، فيقول " يجب على الإمام أن يجعل يوما في الجمعة ، يركب فيه ، فتراه العامة كلها ، ولا يمنع منه مشتك كائنا من كان ، ويجعل سائر أيامه للنظر في الأمور " .

ولابد للحاكم أن ينظم وقته ، ولا يسرف على نفسه ، فيقوم بالنظر في أمور الدولة " من صلاة الصبح إلى ثلاث ساعات النهار ، ومن صلاة العصر إلى اسفار الشمس ، ويجعل وسط نهاره لراحة جسمه ، والنظر في ماله وأهله " .

---

(١١٣) الفصل الرابع من الباب الأول من الشهب اللامعة لابن رضوان ، نقلا عن

نوادير الإمام ابن حزم: ١ / ١٨٦ - ١٨٧



وحرص الحاكم على وقته الثمين يقتضى أن " يمنع أهل الفضول من الوصول إليه ، وملازمة داره ومجلسه ، وليغلق الباب دون ذلك جملة ، فلا يطمع أحد فى الوصول إليه لغير معنى " .

ولجلساء الحاكم أهمية كبيرة ، فيقترح ابن حزم أن " يجعل الإمام عشى نهاره إلى الاصفرار للجلساء ، ويختارهم من أهل العلم ، والفضل ، والعقل ، وحسن التدبير ، يخوض معهم فى الفقه ، وفى سائر العلوم الشرعية ، وفى مذاكرة السياسة ، وأخبار الناس من الماضين ، فقد كان رسول الله يجلس مع أصحابه ، ويذاكرهم ، ويشاورهم ، ويعلمهم ، وكذلك كان الخلفاء بعده " .

فأما عن حق الأسرة ، فإنه " ينبغى للملك أن يفرغ نفسه فى ليلة لعياله ونسائه وولده ، ويعدل فى القسم بين نسائه " .

وينبغى للحاكم أن يحرص على انتقاء أفضل المستشارين والأصحاب من ذوى التخصصات المختلفة ، فعليه أن " يتخذ من وجوه الكتاب ، ووجوه الأطباء ، والعلماء ، والقضاة ، والأمراء ، قوما ذوى آراء سديدة وكتمان للسر ، فيجعلهم وزراءه الذين يحضرون مجلسه ، ويلازمونه فى التدبير لجميع ما قلده الله تعالى من أمور عباده " .

وعلى الحاكم أن يلجأ إلى هؤلاء المستشارين فى تدبير شئون الدولة ، وبخاصة فى المحن والأخطار ، فإنه " إذا نزلت بالملك معضلة ليس عنده فيها يقين ، شاور من أصحابه ، وولاة حدوده ، من يرجو عنده فرجا من ذلك ، ويشاور فى الحروب أهل الحرب وسياستها ، ويسأل عن كل علم أربابه ، ولا يتكل على رأى أحد " ، أى لا يركن إلى رأى واحد دون سواه ، ويقتصر عليه وحده ، وإنما عليه أن يراعى وجهات النظر المختلفة ، كما أنه ينبغى أن يحرص على السرية قبل اتخاذ قراراته النهائية ، " ولا يطلعهم على ما يختار من رأيهم ، فإذا انقضى ما عندهم ، أنفذ ما رآه مما سمع منهم أو من رأى نفسه إن رآه صلاحا " ، أى أن الشورى هامة . فى نظر ابن حزم . ولكنها غير ملزمة للحاكم .

ويحمل ابن حزم الحاكم مسئولية التنمية الاقتصادية . يقول : " يأخذ الناس السلطان بالعمارة ، وكثرة الغراس ، ويقطعون الاقطاعات فى الأرض الموات ، ويجعل لكل أحد ملك ما عمره ، ويعينه على ذلك ، فبذلك ترخص الأسعار ، ويعيش الناس والحيوان ، ويعظم الأجر . ويكثر الأغنياء ، ويكثر ما تجب فيه الزكاة " .



وينبغي على الحاكم أن يشجع حركة التوسع العمراني ، دون الاسراف في مظاهر الترف . يقول ابن حزم : " ولا يمنع الإمام من البنيان الواسع ، وأن يبلغ به غاية الاتقان والقوة ، ولكن يمنع من التزويق والتزخريف ، وما أشبه ذلك " .

وينبغي للإمام أن يهتم بالشئون الدينية ، فيولى الصلاة في المسجد رجلا قارئا للقرآن ، حافظا له ، عالما بأحكام الفقه ، فاضلا ، خطيبا فصيحاً ، يتولى إمامة الصلوات المفروضة ، وصلوات الجمعة والعيدين والكسوف والاستسقاء وما شابه ذلك ، وأن يكون منزله بقرب الجامع ، كما كان مسجد رسول الله ، وأن يخصص للمسجد مؤذنين أو ثلاثة ، تتوفر فيهم شروط معينة ، بينها ابن حزم ، وكذلك لابد من خدمة يقومون بكنس المسجد وتنظيفه ، الخ .

وأما البريد فيلزم الإمام أن يرتب لها قوما من فرسان الجند ، ويقدم عليهم رجلا منهم موثوقا من أهل السياسة ، والدلالة في الطرق ، والتبصير بالقبائل . وتكون لرجال البريد علامة يعرفون بها ، لا يشركهم فيها غيرهم ، ويتولون مهمة الاتصالات بين الحاكم وبين الأمراء وسائر الولاة ، وعلى الإمام أن يستخبرهم عن أحوال الطرق ، وأحوال الناس فيها .

وعلى الحاكم أن ينظم عملية جمع الصدقات ، وأن لا يكون من يتولى ذلك إلا عالما بأحكام الصدقات ومقاديرها ونصابها ، وصفات ما يؤخذ منها ، وممن تؤخذ ، وكيف تؤخذ ، حليما ، غير عائف ، متيقظا ، وكذلك على الحاكم أن ينظم عملية جمع خراج الأرض .

ويلزم الإمام أن يتخير الولاة والأمراء والعمال للأعمال المختلفة<sup>(١٦٤)</sup> ، من المسلمين وأهل الدين ، إذ لا يمكنه المباشرة لكل أمور المسلمين ، ولئلا يشتغل عن تدبير الأمور العظيمة التي اختصه الله لها ، فإن رأى الإمام أن يفرق الأعمال في كل بلد ، وعلى عدد رجال فحسن ، كما بعث رسول الله ﷺ عليا قاضيا لليمن وقائضا للأخماس ، وبعث خالدًا إليها متوليا للحرب ، وبعث معاذًا وأبا موسى الأشعري إليها معلمين للقرآن وأحكام الدين ، وقبض الصدقات ، وولى أعمالها جماعة غير هؤلاء .

وإن رأى أن يجمعها أو بعضها لواحد في بلد واحد فحسن ، كما جمع النبي ﷺ عمان كله لعمر و ابن العاص .

ويلزم الإمام أن يرزق أمراء النواحي رزقا واسعا ، يقوم بهم وبمؤنتهم على السعة التي لا يشرهون معها إلى مال أحد من أهل عملهم ، ويرزق من لهم من الأعوان والفرسان والرجال .

(١٦٤) ابن حزم : كتاب السياسة . نصوص نقلها ابن رضوان في كتابه الشهب اللامعة ، ونقلنا بعضها بدورنا من كتاب أبي عبد الرحمن بن عقيل الظاهري : نوادر ابن حزم : ١ / ١٨٧ - ١٩٤

ويلزم الإمام الأكبر أهل كل جهة من جهات بلده ، أن يفد عليه من خيارهم وعلمائهم ووجوه قومهم ، ليستخبرهم عن حال الأمير والناس ، فإذا وفدوا عليه ، انفرد بهم : واحدا بعد واحد ، حتى يقف على الحق من الباطل في أمر الناس ، وأمور ولاته ، وجميع أحوال عماله .

ويحذر ابن حزم من خطورة بقاء أمراء الأقاليم فترات طويلة في مناصبهم ، فيقول : " والذى نختاره للإمام . على كل حال . أن لا يطول مدة أمير البلد . لا سيما البعيد عنه ، أو الثغور التى فيها القلاع المنيعه والجند الكثير ، أو التى فيها المال الكثير ، بل يعجل عزل كل أمير يوليه شيئا من ذلك ، وإن كان عدلا فاضل السيرة ، فيوليه الإمام بلدا آخر من بلاده ، ليعم بعدله وحسن سيرته ما أمكنه من بلاد رعيته " . وينصح ابن حزم الحاكم بأن يكون حازما ، وأن يتسم بالشدة إذا دعت الضرورة إلى ذلك ، فيقترح أن " لا يفتح الإمام باب التشكى بالقضاة ، لا سيما من طالبى التروؤس من أهل البلدان ، فإن شكوا ، كلفوا تبين ما شكوا به فإن فعلوا عزل عنهم وبكت ، وإن ظهر تحاملهم عليه ، عوقبوا بالسجن والاهمال واسكانهم فى غير بلادهم ، حتى يتوبوا عن طلب الفضول ، ويقبلوا على شأنهم " .

وفيما يتعلق بالشئون المالية فإنه " ينبغى للإمام أن يتخذ خازنا ثقة عفيفا ، دينا ، ضابطا ، يختزن كل ما يرد على الإمام من الأموال ، ولا يخرج منها شيئا إلا عن علم الإمام أو بكتبه ، ويكون له نظار وحراس يحرسون الأموال ، ثلا تضيع أو تسرق ، حتى توضع موضعها ويجب على الخازن تصنيف الأموال وترتيبها ، والكتب عليها ، وعلى أنواعها ، والوجوه التى قبضت منها ، مفصلا كل ذلك " .

ويوصى ابن حزم بالحدرد الشديد فى تداول الأسلحة ، فينبغى أن " يتخذ الإمام خازنا للسلاح ، فمن أعطاه الإمام شيئا من ذلك ، أثبت ذكره ، وتاريخه باليوم والشهر والعام ، وإن أعطاه عارية ، كتب عليه اسم الذى استعاره ، وأخذ برد ما لم يثبت أنه ضاع ، فإن اتهم بخيانة ، لم يعطه الإمام شيئا بعدها " .

ويعهد الإمام إلى من قلده ولاية من الولايات أن يكون لهم سجن للدعار ومن تخاف غائلته ، وسجن آخر غير ذلك للمحبوسين فى الديون والآداب وأشباهها ، وسجن للنساء مفرد بواباته ، ولو جعل للمحبوسات فى الديون والآداب سجن على حده من سجن المحبوسات فى التهم القبيحة لكان حسنا ، ويجعل الإمام لأهل السجن إماما يصلى بهم الجمعة والفرائض .

#### ٤ - الشروط الواجب توافرها في الإمام:

يشير ابن حزم إلى اختلاف الآراء في الإمامة ، وكيف تكون ؟ وما الطريقة التي يتم بموجبها إقامة الإمام ؟ وكيف تسند له الإمامة ؟ .

فذهب الخوارج كلها ، وجمهور المعتزلة ، وبعض المرجئة إلى أنها جائزة في كل من قام بالكتاب والسنة ، قرشياً كان أو عربياً أو ابن عبد .

وقال ضرار بن عمرو<sup>(١٦٥)</sup>: إذا اجتمع حبشي وقرشي كلاهما قائم بالكتاب والسنة ، فالواجب أن يقدم الحبشي ، لأنه أسهل لخلعه إذا حاد عن الطريقة<sup>(١٦٦)</sup> ، ولا يوافق ابن حزم على تقديم الحبشي على القرشي ، بل يرجح كفة القرشي ، أو بقول أدق يشترط في الإمام أن يكون قرشياً<sup>(١٦٧)</sup> .

وقال قوم<sup>(١٦٨)</sup>: لا تصلح الإمامة إلا باجماع فضلاء الأمة حيث كانوا ، ويبطل ابن حزم هذا الرأي ، لأنه تكليف ما لا يطاق ، إذ ليس في الوسع التعرف على اجماع فضلاء العالم الإسلامي المتراعى الأطراف .

وقال آخرون : لا تتم الإمامة بأقل من خمسة رجال عدول ، على شوري عمر ، وبهذا يقول الجبائي ، ويبطل ابن حزم هذا الرأي أيضاً ، إذ لا دليل عليه من الكتاب أو السنة .

ولا تصح الإمامة عند ابن حزم بطريقة واحدة بعينها ، وإنما يتسم رأي ابن حزم بالمرونة ، إذ تصح الإمامة عنده بطرق شتى:

١ - فتصح الإمامة بأن يعهد الإمام العدل إلى رجل من المسلمين قد رآه أهلاً لها ، كما فعل الرسول ﷺ بأبي بكر ، وكما فعل أبو بكر بعمر بن الخطاب رضي الله عنهما<sup>(١٦٩)</sup> ، وكما فعل سليمان بن عبد الملك بعمر ابن عبد العزيز ، يقول ابن حزم: "وهذا هو الوجه الذي نختاره ، ونكره غيره ، لما في هذا الوجه من اتصال الإمامة ، وانتظام أمر الإسلام وأهله ، ورفع ما يتخوف من الاختلاف

(١٦٥) الفصل : ٤ / ٨٧ - ٨٨

(١٦٦) الفصل : ٤ / ١١١ ، الأصول والفروع : ٢ / ٢٩١

(١٦٧) لم يحدد ابن حزم

(١٦٨) سنعرض بعد قليل لبيان ابن حزم أن خلافة أبي بكر كانت بالنص

(١٦٩) الفصل : ٤ / ١٦٩



والشعب مما يتوقع في غيره من بقاء الأمة فوضى<sup>(١٧٠)</sup>. وهكذا يعد ابن حزم عقد الإمامة على هذا النحو أفضل الطرق وأصحها .

٢ - وتصح الإمامة أيضا بأن " يوصى الإمام إلى رجال ثقات ، فيوصيهم بانتخاب من يروونه أهلا للإمامة ، فيلزم الناس ، وذلك كشورى عمر " . فقد قيل له : من يكن الخليفة بعدك يا أمير المؤمنين ؟ تخيره لنا . فأمر الصحابة أن يختاروا لأنفسهم من رضوه من الصحابة ، فاختاروا عثمان<sup>(١٧١)</sup>. يقول ابن حزم : " وليس عندنا في هذا الوجه إلا التسليم لما أجمع عليه المسلمون حينئذ ، ولا يجوز التردد في الاختيار أكثر من ثلاث ليال<sup>(١٧٢)</sup> .

٣ - أما إن مات الإمام ولم يعهد إلى أحد ، فيصح أن يبادر رجل فاضل ، مستحق للإمامة ، فيدعو إلى نفسه ، ولا منازع له ، ويتولى الأمور ، فيعدل ، فتلزم طاعته ، ويجب اتباعه ، والانقياد لبيعته ، والتزام إمامته ، كما فعل على إذ قتل عثمان<sup>(١٧٣)</sup> .  
أى أن إمامة على بن أبى طالب لم تكن بنص جلى ، ولا نص خفى كما ذهب فريق الشيعة .

"إما إن مات الإمام ، ولم يعهد إلى إنسان بعينه ، فوثب رجل يصلح للإمامة ، فبايعه واحد فأكثر ، ثم قام آخر ينازعه ، ولو بطرفة عين بعده ، فالحق حق الأول ، سواء كان الثانى أفضل منه أو مثله ، أو دونه ... فلو قام اثنان فصاعدا معا ، فى وقت واحد ، وينس من معرفة أيهما سبقت بيعته ، نظر أفضلهما ، وأسوسهما ، فالحق له ، ووجب نزع الآخر ... فإن استويا فى الفضل ، قدم الأسوس ... لأن الغرض من الإمامة حسن السياسة ، والقوة على القيام بالأمور ، فإن استويا فى الفضل والسياسة ، أقرع بينهما ، أو نظر فى غيرهما ، والله عليم ، لا يضيق على عباده هذا الضيق ، ولا يوقفهم هذا الحرج . لقوله تعالى ﴿ وما جعل عليكم فى الدين من حرج ﴾ . (الحج / ٧٨) .

(١٧٠) الأصول والفروع : ٢ / ٢٩١

(١٧١) الفصل : ٤ / ١٧٠

(١٧٢) الأصول والفروع : ٢ / ٢٩١ ، الفصل : ٤ / ١٧٠

(١٧٣) الفصل : ٤ / ١٧٠ - ١٧١



وهكذا لا يضع الفقيه الظاهري الإمامة في قالب جامد ، لا تصح إلا به وحده ، دون مراعاة للظروف المتغيرة ، وإنما يفتح أمامها باب الاجتهاد ، ويرفض أن تكبل الأمة بقيود حديدية تسلبها المرونة في طريقة توليه الحاكم ، وإنما يقدم صيغا شتى تتيح الاختيار .

ويوافق ابن حزم جميع فرق أهل القبلة في أن ليس منهم أحد يجيز إمامة امرأة ، ولا إمامة صبي لم يبلغ إلا الرافضة<sup>(١٧٤)</sup> ، فإنها تجيز إمامة الصغير الذي لم يبلغ .  
**٥ - جواز إمامة المفضول مع وجود الفاضل :**

يذكر ابن حزم أنه قد ذهب الخوارج والشيعة . حاشا الزيدية . وقوم من المعتزلة ، إلى أنه لا يجوز إمامة أحد ، إذا وجد أفضل منه ، ويبطل ابن حزم موقف هذه الطوائف ، إذ لو كان صحيحا ، لما صحت إمامة أبدا إذ لا يتيقن الفضل في أحد بعد الصحابة ، مع توازي الناس في الفضل وتقاربهم .

ويضرب ابن حزم مثلا بقبيلة قريش في زمانه ، فإنها قد كثرت ، وطبقت الأرض من أقصى المشرق إلى أقصى المغرب ، ومن الجنوب إلى الشمال ، فلا سبيل أن يعرف الأفضل من قوم هذا مبلغ عددهم ، بوجه من الوجوه<sup>(١٧٥)</sup> .

أما أهل السنة<sup>(١٧٦)</sup> ، والزيدية ، والمرجئة ، وقوم من المعتزلة ، فقد ذهبوا إلى إمامة المفضول الذي في الناس أفضل منه ، إذا كان المفضول قائما بالكتاب والسنة

---

<sup>(١٧٤)</sup> يقصد بالرافضة الشيعة الإثنى عشرية ، والإمام التاسع عندهم هو محمد الجواد (١٩٥-٢٢٠هـ) وقد ذهبوا إلى أن الإمامة قد انتقلت إليه بعد وفاة والده الإمام علي الرضا (ت. سنة ٢٠٢هـ) وهو لا يزال طفلا في السابعة من عمره .

<sup>(١٧٥)</sup> الفصل : ٤ / ١١٠

<sup>(١٧٦)</sup> قال أبو الحسن الأشعري : يجب أن يكون الإمام أفضل أهل زمانه في شروط الإمامة ولا تنعقد الإمامة لأحد مع وجود من هو أفضل منه فيها . وأجاز بعض الأشاعرة عقد الإمامة للمفضول (البغدادى : أصول الدين ، ٢٩٣ )

، يقول ابن حزم : وهذا هو الصواب ، إلا إذا كان الفضل في جميع الوجوه متيقنا من الفضل البين والعلم ، كما كان في أبي بكر الصديق<sup>(١٧٧)</sup>.

لقد أقر الإمام زيد وفرقته صحة خلافة أبي بكر وفقا لهذا المبدأ ، إذ أن الزيدية . مثلهم في ذلك كمثل سائر فرق الشيعة . يرون أن عليا هو الأفضل على الإطلاق ، ولكنهم ينفردون من بين فرق الشيعة بالاعتراف بخلافة أبي بكر وعمر .

أما ابن حزم فلا يوافق الزيدية في أن خلافة الصديق كانت وفقا لمبدأ جواز إمامة المفضول ، وإنما كان أبو بكر هو الأفضل ، ولئن كان الشيعة قد جعلوا إمامة علي بن أبي طالب تستند إلى النص (الجلي : عند الإمامية والخفي : عند الزيدية ) فإن ابن حزم قد أرجع إمامة أبي بكر إلى النص الجلي ، بل وينسب إلى علي ابن أبي طالب أنه هو الذي أعلن أن إمامة أبي بكر إنما كانت بالنص الجلي . فقد أورد صاحب مخطوط " النصائح المنجية والفضائح المخزية " النص الآتي : " قال أبو محمد (ابن حزم) : برهان من نص رسول الله ﷺ على خلافة أبي بكر . قال علي : قد صحت الرواية بأن امرأة قالت : يا رسول الله : أرايت إن رجعت ولم أجذك . كأنها تريد الموت . ؟ فقال لها عليه السلام : فأتني أبا بكر . قال علي : وهذا نص جلي في استخلاف أبي بكر رضي الله عنه .

وأیضا فإن الخبر قد جاء من الطرق الثابتة أن رسول الله ﷺ ، قال في مرضه الذي توفي فيه : لقد هممت أن أبعث إلى أبيك وأخيك<sup>(١٧٨)</sup> ، فاكتب كتابا . لكيلا يقول قائل : أنا أحق أو يتمنى متمن . ويأبى الله والمؤمنون إلا أبا بكر . ورويناه أيضا : ويأبى الله والنبیون إلا أبا بكر .

فهذا نص جلي على استخلافه عليه السلام . أبا بكر على ولاية الأمة بعده<sup>(١٧٩)</sup> .

---

(١٧٧) الأصول والفروع : ٢ / ٢٩٢

(١٧٨) في خطابه إلى عائشة

(١٧٩) نقلا عن أبي عبد الرحمن بن عقیل الظاهري : نوادر الإمام ابن حزم : ١٠٩ / ٢

- ١١٠ والنص المذكور غير مبين إن كان مستمدا من كتاب ابن حزم المفقود

في السياسة أم من غيره من مصنفات ابن حزم



## المبحث الرابع

### الأخرويات

- ١ - أهمية معرفة الآخرة والعمل لها .
- ٢ - اثبات القيامة .
- ٣ - حساب القدر .
- ٤ - بعث الأجساد .
- ٥ - خلق الجنة والنار .
- ٦ - بقاء الخالدين .
- ٧ - مصير مرتكب الكبيرة .
- ٨ - مصير غير المكلفين .
- ٩ - مراتب الناس يوم القيامة .





## ١ - أهمية معرفة الآخرة والعمل لها:

معرفة الآخرة إنما هي فرض عين ، فيجب على كل مسلم بالغ عاقل أن يعرفها لكي يؤمن بها ، إذ الإيمان باليوم الآخر هو أحد أركان الإيمان أو هو الركن الخامس للإيمان على وجه التحديد ، كما يستفاد من أجابة الرسول ﷺ عن السؤال الذى وجهه إليه جبريل : ما الإيمان ؟ وثمرة معرفة الآخرة والعمل من أجلها الفوز بالجنة بعد البعث ، ويبين ابن حزم أن العمل من أجل الآخرة يثمر أيضا فى حياتنا الدنيا قبل المعاد.

فيستهل ابن حزم رسالته فى " مداوة النفوس " بالحديث عن تجربته الشخصية فى البحث عن الغرض الذى يستوى الناس كلهم فى استحسانه ، وفى طلبه ، وبعد استقراء طويل ، يعلن ابن حزم أنه لم يجد هذا الغرض إلا واحدا ، ويذكرنا بحث ابن حزم الاستقرائى بما سبق أن قام به أرسطو فى بحثه عن الغاية القصوى التى يسعى إليها كل إنسان ، وقد استهل أيضا المعلم الأول كتابه الأخلاق النيقوماخية بما استهل به الإمام الظاهرى رسالته المذكورة . وقد انتهى فيلسوف اليونان الكبير إلى أن السعادة القصوى هى الغاية التى يسعى إليها كل إنسان ، أما فقيها الظاهرى<sup>(١٨)</sup> فإنه قد توصل فى بحثه إلى أن الغاية القصوى التى ينشدها كل الناس ، هى طرد الهم . فهو الغرض الذى يشترك الناس جميعا فى طلبه . يقول ابن حزم " فلما تدبرته علمت أن الناس كلهم لم يستووا فى استحسانه فقط ، ولا فى طلبه فقط ، ولكن رأيتهم - على اختلاف أهوانهم ومطالبهم ومراداتهم - لا يتحركون حركة أصلا ، إلا فيما يرجون به طرد الهم ، ولا ينطقون بكلمة أصلا إلا فيما يعانون به ازاحته عن أنفسهم ... فطرد الهم مذهب قد اتفقت الأمم كلها مد خلق الله تعالى العالم . إلى أن يتناهى عالم الابتداء ، ويعقبه عالم الحساب " .

ويلاحظ ابن حزم أن كل غرض غير طرد الهم ، ففى الناس من لا يستحسنه . إذ فى الناس من لا دين له . فلا يعمل للآخرة . وفيهم من أهل الشر من لا يريد الخير ولا الأمن ولا الحق . ومن الناس من يؤثر الخمول على بعد الصيت . وفى الناس من لا يريد المال كالأنبياء والزهاد والفلاسفة . ومن الناس من يؤثر الجهل على العلم

<sup>(١٨)</sup> مداوة النفوس . ضمن ثلاث رسائل لابن حزم . القاهرة ، دار الثقافة

كأكثر العامة ، ولكن ليس فى العالم مذ كان أحد يستحسن الهم ، ولا يريد إلا طرحه عن نفسه .

فلما استقرت فى نفس ابن حزم هذه المعرفة ، أو هذا العلم الرفيع . على حد قوله . وانكشف له هذا السر العجيب ، بحث عن سبيل موصلة إلى طرد الهم ، الذى هو المطلوب النفس لدى جميع الناس ، فلم يجدها إلا فى التوجه إلى الله بالعمل للآخرة . يقول " ووجدت العمل للآخرة سالما من كل عيب ، خالصا من كل كدر ، موصلا إلى طرد الهم على الحقيقة " .

## ٢ - اثبات القيامة:

إن لمكث الناس وتناسلهم فى دار الابتلاء . التى هى الدنيا . أمدا يعلمه الله تعالى ، فإذا انتهى ذلك الأمد ، مات كل من فى الأرض ، ثم يحيى الله تعالى كل من مات مذ خلق الله الحيوان إلى انقضاء الأمد المذكور ، ورد أرواحهم التى كانت بأعيانها ، وجمعهم فى موقف واحد ، وحاسبهم على جميع أعمالهم ، ووفاهم جزاءهم ، ففريق من الجن والإنس فى الجنة ، وفريق فى السعير<sup>(١٨١)</sup> .

فمن أنكر القيامة ، وذهب إلى أنه لا بعث ، فهذا قول يكفى من الرد عليه اجماع جميع المسلمين على تكفير قائله ، واخراجه من ملة الإسلام ، مع النصوص الواردة فى القرآن بذلك ، من أن الله يبعث الناس ليوم لا ريب فيه ، وما جاء فى ذلك من الآثار<sup>(١٨٢)</sup> .

ولكن هل يمكن تقديم أدلة عقلية على اثبات القيامة وكل ما يتعلق بالآخرة ، لمن لا يؤمن بالأدلة النقلية ؟ يذهب ابن قيم الجوزية إلى أن موضوع المعاد والثواب والعقاب ، وهل يعلم بالعقل مع السمع أو لا يعلم إلا بالسمع وحده ؟ ففيه قولان لنظار المسلمين من أتباع الأئمة الأربعة وغيرهم ، والصحيح . فيما يذهب ابن القيم . أن العقل دل على المعاد والثواب والعقاب اجمالا ، وأما تفصيله فلا يعلم إلا بالسمع<sup>(١٨٣)</sup> . وأما ابن حزم ، فكان يذهب إلى أن اثبات القيامة بالأدلة العقلية أمر متعذر ، ويقول : " وأما من خالفنا فى الشريعة ، فلسنا نكلمه فى هذا ، ولكننا نكلمه ...

(١٨١) الفصل : ٤ / ٧٩

(١٨٢) الأصول والفروع : ١ / ١٤٢

(١٨٣) ابن القيم : حادى الأرواح ، ص ٣٦٥

في اثبات التوحيد والنبوة ، فإذا صحت نبوة محمد ﷺ ، وجب تصديقه في كل ما أخبر به . ولسنا نقول : إن العقل يوجب كون القيامة ، ولا يوجب الجزاء على الإحسان والإساءة ، ولا العقل ينفي شيئا من ذلك ، ولكننا نقول : إن الله تعالى يفعل ما يشاء ، وأن ما أخبر به ﷺ . وقد أخبر بالقيامة والجنة والنار . فوجب تصديقه . قال الله تعالى : ﴿ وَأَنَّ السَّاعَةَ آتِيَةٌ لَا رَيْبَ فِيهَا ﴾ (الحج / ٧) ، وقال في الجنة ﴿ عَرْضُهَا السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ أُعِدَّتْ لِلْمُتَّقِينَ ﴾ (آل عمران / ١٣٣) .

واثبات القيامة وحساب الآخرة يقتضى اثبات تسجيل جميع أعمال الإنسان في حياته الدنيا ، واثبات ذلك بالطبع لا يكون عند ابن حزم بأدلة عقلية ، وإنما بأدلة نقلية بحتة . فيذهب إلى أن كتاب الملائكة لأعمالنا حق ، لقوله تعالى ﴿ وَإِنْ عَلَيْكُمْ لِحَافِظِينَ كَرَامًا كَاتِبِينَ ﴾ (الانفطار / ١١) ، وقوله ﴿ إِنَّا كُنَّا نَسْتَنْسِخُ مَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ ﴾ (الجاثية / ٢٩) ، وقوله ﴿ وَكُلُّ إِنْسَانٍ أَلْزَمَانَهُ طَائِرُهُ فَدَعْنَاهُ وَنَخْرِجْ لَهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ كِتَابًا يَلْقَاهُ مَنْشُورًا . اقْرَأْ كِتَابَكَ ﴾ (الإسراء / ١٣، ١٤) وقوله ﴿ إِذْ يَتْلَفُ الْمُتَلَفِيَانِ عَنِ الْيَمِينِ وَعَنِ الشِّمَالِ قَعِيدٌ . مَا يَلْفُظُ مِنْ قَوْلٍ إِلَّا لَدَيْهِ رَقِيبٌ عَتِيدٌ ﴾ (ق / ١٧-١٨) .

ويقرر ابن حزم أن كل هذا لا خلاف فيه بين أحد ممن ينتمى إلى الإسلام . إلا أنه لا يعلم أحد من الناس كيفية ذلك الكتاب<sup>(١٨٤)</sup> .

واثبات حساب الآخرة يقتضى اثبات الميزان<sup>(١٨٥)</sup> ، فمن أنكروا الميزان ، خالفوا كلام الله تعالى جرأة ، ولعل ابن حزم كان يقصد المعتزلة حين أشار إلى قوم أنكروا الميزان ، كما استنكر موقف المجسمة حين قال : وتنطع آخرون ، فقالوا : هو ميزان بكفتين من ذهب . ويؤكد الإمام الظاهري أن أمور الآخرة لا تعلم إلا بما جاء في القرآن أو بما جاء عن الرسول ﷺ ، ولم يأت عنه شيء يصح في صفة الميزان ، ومن ثم فلا يحل لأحد أن يقول على الله ما لم يخبرنا به .

ولكننا نقول كما قال الله تعالى ﴿ وَنُضَعُ الْمَوَازِينَ الْقِسْطَ لِيَوْمِ الْقِيَامَةِ ﴾ (الأنبياء / ٤٧) وقال ﴿ وَالْوِزْنُ يَوْمَئِذٍ الْحَقُّ ﴾ (الأعراف / ٨) وقال ﴿ فَأَمَّا مَنْ ثَقُلَتْ مَوَازِينُهُ ﴾ (القارعة / ٦) لذلك نقطع على أن الموازين توضع يوم القيامة لوزن أعمال

<sup>(١٨٤)</sup> السابق : ٤ / ٦٥ - ٦٦

<sup>(١٨٥)</sup> الأصول والفروع : ١ / ١٤٣



العباد ، وأن تلك الموازين " أشياء " يبين الله بها لعباده مقادير أعمالهم من خير أوشر ، من مقدار الذرة التي لا تحس فما زاد ، ولا ندرى كيف تلك الموازين ، إلا أنها بخلاف موازين الدنيا .

وينبغي الإيمان أيضا بالصراط ، وهو طريق أهل الجنة إليها ، من المحشر في الأرض إلى السماء ، والناس يمرون عليه ، على قدر أعمالهم ، كمر الطرف فما دون ذلك ، فمن وقع منه فقد وقع في النار .

وكذلك صحت الآثار في الحوض ، وهو كرامة للنبي ﷺ ولمن ورد عليه من أمته ، ولا يجوز انكاره ، لأن انكاره مخالفة لما صح عن النبي ﷺ (١٨٦) .

### ٣ - حساب القبر وبقاء النفس بعد الموت :

وقبل حساب الآخرة تمت حساب آخر ينبغي الإيمان به ، وهو حساب القبر ، ولا يكذب به إلا الزنادقة الذين لا يؤمنون بالبعث بعد الموت ، أو الذين يقولون : إن الأرواح تموت بموت الأجساد ، وممن ذهب إلى ابطال عذاب القبر ضرار بن عمرو ومن وافقه .

وذهب جميع أهل السنة إلى اثبات عذاب القبر ، ووافقهم على ذلك بشر بن المعتمر والجبائي وغيرهما من المعتزلة . والدليل على اثبات عذاب القبر الأحاديث النبوية المتواترة بآثاره ، وليس في شيء من القرآن . ولا السنة ، ولا النظر العقلي ما يبطله .

وما يثبت عذاب القبر في الآيات القرآنية ، قوله تعالى : ﴿ يثبت الله الذين آمنوا بالقول الثابت في الحياة الدنيا وفي الآخرة ﴾ (إبراهيم/٢٧) يعني في عذاب القبر عند السؤال ، وكذلك قالت عائشة عن الرسول ﷺ في قوله تعالى ﴿ من كفر فعليه كفره ومن عمل صالحا فلأنفسهم يمهّدون ﴾ (الروم/٤٤) ، يعني في القبر ، وعن أبي سعيد الخدري أن قوله تعالى ﴿ فإن له مهيشة ضنكا ﴾ (طه/١٢٤) نزلت في عذاب القبر : يضيق على الشقي قبره حتى تختلف ضلوعه .

ويبين ابن حزم أن المراد عنده بعذاب القبر ، وفتنته ، والمساءلة فيه أن ذلك كله يلقاه المرء إثر موته ، سواء كان له قبر أو لم يكن ، أو ترك غير مقبور ، وإنما نسب العذاب إلى القبر لأن المعهود في أكثر الموتى أنهم يقبرون ، إلا الشاذ من

غريق أو حريق أو أكيل سبع وما أشبه ذلك مما لا يقع إلا في الندرة . وقوله تعالى ﴿مِنْهَا خَلَقْنَاكُمْ وَفِيهَا نُعِيدُكُمْ وَمِنْهَا نُخْرِجُكُمْ تَارَةً أُخْرَى﴾ (طه/ ٥٥)، وبيان ذلك أن كل أحد يرجع إلى الأرض التي عبر عنها بالقبر، لأن الغريق والمصلوب والمحرق وأكيل السبع يعودون يوما ما إلى التراب ، لا بد من ذلك، بل والمتغذى بلحمه يخرج رجيعا ، فيلحق بالأرض.

ويبطل ابن حزم ما ذهب إليه بعض رجال المعتزلة . كابى الهذيل العلاف، وأبى بكر بن عبد الرحمن الأصم وغيرهما من القول بفناء الأرواح وعدمها إثر مفارقتها للأجساد ، لأن الروح . عند العلاف . عرض من الأعراض . ويؤكد ابن حزم أن النفس بعد مفارقة الجسد في نعيم إذا كانت نفسا سالحة أو في شقاء إن كانت نفسا ظالمة . وهى . فى الحالتين . حاسة بكل ذلك ، ذاكرة له ، إلى أن تحل يوم القيامة . وقد بين ذلك قوله تعالى فى الشهداء إنهم ﴿أحياء عند ربهم يرزقون﴾ (آل عمران/ ١٦٩) ، ونحن نشهد أجسامهم خلاف هذه الحالة ، فصح أن هذا الفعل المذكور ، إنما هو للأرواح خاصة ، وقال تعالى فى آل فرعون ﴿النار يعرضون عليها غدوا وعشيا﴾ (غافر/ ٤٦) ، فصح بنص الآية أن الأرواح من آل فرعون معذبة قبل يوم القيامة ، إذ أجسادهم فى قبورهم ، وقوله تعالى ﴿ولو ترك إذ الظالمون فكم غمرات الموت والملائكة باسطوا أيديهم أخرجوا أنفسكم اليوم تجزون عذاب الهون﴾ (الأنعام/ ٩٣) ، فهذا نص جلى على أن أرواح الفاسقين معذبة قبل يوم القيامة ، وأنها موجودة مجازة بخلاف قول أبى الهذيل وأبى بكر الأصم<sup>(١٨٣)</sup>.

ويؤكد ابن حزم أن الذى قاله فى بقاء الأرواح وفساد الأجساد، هو الذى صح أيضا عن الصحابة من أمثال ابن مسعود وأسماء بنت أبى بكر ، وابن عمر<sup>رضي الله عنهما</sup>، إذ كانوا يقطعون على أن الأرواح باقية عند الله، وأن الجثث ليست بشيء .

إن أرواح أهل الشقاء معذبة إلى يوم القيامة ، ولكنها معذبة فى غير نار جهنم لقوله تعالى ﴿ولنديقنهم من العذاب الأدنى دون العذاب الأكبر﴾ (السجدة/ ٢١) ، فصح أن النفس معذبة من حين موتها إلى يوم القيامة ، فإذا كان يوم القيامة ، أحيا الله تعالى العظام ، وأخرجها من القبور ، وركب عليها الأجساد ورد إليها

(١٨٣) الأصول والفروع : ١ / ٢٣٢ - ٢٣٥ ، ١ / ٢٣٦ - ٢٣٨ ، الفصل : ٤ /

الأنفس ، ودخل أهل الجنة الجنة ، وأهل النار النار ، ويحكى القرآن عن أهل النار قولهم ﴿ يا ويلنا من بعثنا من مردقنا ﴾ (يس/٥٢) ، لأنه صار العذاب الذى كانوا فيه (فى القبر) هينا يسيرا بالاضافة إلى عذاب جهنم<sup>(١٨٨)</sup>.

وقد اختلف الناس فى مستقر الأرواح بعد مفارقتها للأجساد ، فذهبت طائفة من أهل السنة إلى أنها على أفنية قبورها ، واحتجوا بأشياء لا تصح عند ابن حزم. وذهب قوم من الروافض منهم السيد الحميرى<sup>(١٨٩)</sup> وغيره وقوم يدعون أنهم من المعتزلة كأحمد بن خابط ، وكان من أصحاب النظام ، ذهب هؤلاء إلى القول بتناسخ أرواح الفاسقين<sup>(١٩٠)</sup> على سبيل العقاب ، أما أرواح الصالحين فتنزل فى الأجرام العلوية ، وزعم بعضهم أنها الملائكة . وجميع المسلمين مكفرون لهم بهذا القول ، مخرجون لهم به من دائرة الإسلام<sup>(١٩١)</sup>.

قال ابن حزم : والذى نذهب إليه فى مستقر الأرواح ، أنها حيث أخبر رسول الله ﷺ ، فإنه قال إنه رآها ليلة الإسراء فإنه ذكر أنه رأى فى سماء الدنيا آدم عليه السلام عن يمينه أسودة وعن يساره أسودة ، وأنه إذا نظر عن يمينه ضحك ، وإذا نظر عن يساره بكى ، فسأل آدم النبى ﷺ عن تلك الأسودة ، فأخبر أنهم نسم بنيه ، وأن الذى عن يمينه منها نسم أهل الجنة ، وأن التى عن شماله نسم أهل النار . ويدكر ابن حزم أن هذا الحديث يفسر معنى قوله تعالى ﴿ فأصحاب الميمنة ما أصحاب الميمنة وأصحاب المشأمة ما أصحاب المشأمة ... ﴾ (الواقعة/٨-١١) .

ويقول ابن حزم : وهذا الحديث أيضا يؤيد مذهبنا فى ظاهر قول الله تعالى : ﴿ ولقد خلقناكم ثم صورناكم ثم قلنا للملائكة اسجدوا لآدم ﴾

---

<sup>(١٨٨)</sup> رسالة فى حكم من قال : إن أرواح أهل الشقاء معذبة إلى يوم الدين ، ضمن

رسائل ابن حزم ، نشره د . احسان عباس : ٣ / ٢١٩

<sup>(١٨٩)</sup> من الشيعة الكيسانية . راجع الشهرستانى : الملل ، ص ١٥٧ ، أباحات

الداوى : الزينة ، ص ٢٩٨

<sup>(١٩٠)</sup> يخصص ابن حزم بابا لعرض أقوال أصحاب تناسخ الأرواح والرد عليهم فى

كتابه الأصول والفروع : ٢ / ٣١٨ - ٣٢١ ، وفى كتابه الفصل : ١ / ٩٠ - ٩٤

الأصول والفروع : ١ / ٢٣٦ ، الفصل : ٤ / ٦٩ - ٧٢



(الأعراف/١١) و "ثم" في العربية تقتضى رتبة معها مهلة ، لا سبيل إلى غير ذلك ، فصح أن هذا الخطاب من الله تعالى للأنفس خاصة ، ولعناصر الجسد ، قبل تصويرها منيا ثم لحما ثم جسدا إنسانيا . والله تعالى خلق الأنفس جملة ، وهى الأرواح ، وهى النسمة<sup>(١٩٢)</sup> ، وأمرها حيث رآها رسول الله ﷺ ورتبها مواضعها ، فأرواح أهل السعادة فى محل السعادة ، وأرواح أهل الشقاء فى محل الشقاء .

ثم يرسل الله إلى كل جسد الروح الذى سبق فى علمه تعالى ، إذ ينفخ الروح فى بطن الأم ، فتكون الحياة ، وعند الموت تعود أرواح أهل الكفر إلى محلها فى الشمال فتكون هناك فى التكدر ، وأرواح أهل السعادة تعود إلى محلها من اليمين ، فتكون هناك فى راحة ونعيم .

وأما أرواح الأنبياء فحيث أخبر الرسول ﷺ أنه رآها . ليلة أسرى به . فى السموات ، وأما أرواح الشهداء فحيث أخبر الله تعالى بقوله ﴿ أَهْبَاءٌ عِنْدَ رَبِّهِمْ يُرْزَقُونَ ﴾ (آل عمران/١٦٩) ولا يكون هذا الرزق إلا فى الجنة ، وكما أخبر الرسول أن نسمة الشهداء تعلق فى ثمار الجنة ، ثم تأوى إلى قناديل معلقة تحت العرش .

فإن قال قائل : كيف تخرج أرواحهم بعد أن دخلت الجنة إلى مشاهدة الشدة يوم الحساب ؟ قيل له : لسنا نكر بشهادة القرآن والحديث الصحيح الخروج من الجنة قبل يوم القيامة إلى مشاهدة أحوال الدنيا ، وقد دخل الرسول ﷺ الجنة ليلة الإسراء ، ثم رجع إلى الدنيا . وأما الذى لا سبيل إليه فخرج من استحق الكون فيها ، أى من دخلها يوم القيامة ، فلا سبيل إلى خروجه منها .

ويتضح مما تقدم أن ابن حزم أعلن أن للنفوس وجودا سابقا على وجودها متحدة بالأبدان ، ولكنه صرح بأن النفوس كلها مخلوقة . ومن هنا يتبين الخطأ الذى وقع فيه هنرى كوربان حين أدخل ابن حزم فى عداد أتباع الأفلاطونية فى الإسلام ، ويرجح أنه قد اطلع . فى مكتبة قصر شاطيه . على نسخة من كتاب الزهرة لإمام الظاهرية محمد بن داود الأصفهاني (ت. سنة ٢٩٧هـ) الذى أشار إلى المادبة

---

(١٩٢) يقول ابن حزم: والنسمة عندنا الروح، والروح والنفس شىء واحد، وإنما

هى أسماء مشتركة، وهى شىء واحد، والمراد بالنفس والنسمة والروح هو

المنفوخ فى الجسد، وهو المخاطب، وهو المدبر للجسد (الأصول والفروع:

٢٤٢/١) .



أحدى أساطير أفلاطون<sup>(١٩٣)</sup>، فقد جاء في كتاب الزهرة " زعم بعض المتفلسفين أن الله جل ثناؤه خلق كل روح مدورة الشكل على هيئة الكرة ، ثم قطعها أيضا، فجعل في كل جسد نصفاً ، وكل جسد لقي الجسد الذي فيه النصف الذي قطع من النصف الذي معه ، كان بينهما عشق للمناسبة القديمة ، وتتفاوت أحوال الناس في ذلك على حسب رقة طبائعهم<sup>(١٩٤)</sup> . وقد بين ابن حزم في رسالته طوق الحمامة<sup>(١٩٥)</sup> أن الحب يقوم على التقاء عنصرين كانا في الأصل كلا واحداً .

ويعترف هنري كوربان أن ابن حزم يستند إلى حديث نبوي يؤكد بشكل واضح أسبقية وجود النفس<sup>(١٩٦)</sup> . ويعنى كوربان قول الرسول ﷺ " الأرواح جنود مجندة فما تعارف منها ائتلف وما تناكر منها اختلف " . وقد استشهد ابن حزم<sup>(١٩٧)</sup> فضلا عن هذا الحديث بقوله تعالى ﴿ وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَى أَنْفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَى شَهِدْنَا ﴾ (الأعراف/ ١٧٢) فهذا نص جلي على أنه تعالى خلق أنفسنا كلها من عهد آدم ، وكانت الأجساد حينئذ ترابا وماء، فصح يقينا أن نفوس كل من يكون من بني آدم إلى يوم القيامة كانت موجودة مخلوقة حين خلق الله آدم ، ولم يقل الله أنه بعد ذلك أفنانا أي أفنى نفوسنا.

هكذا ينبغي أن نبحث عن مصادر أفكار ابن حزم ، فقد كانت مصادره الآيات القرآنية والأحاديث النبوية ، ولم يكن أفلاطونيا بالمرة ، بل خالف أفلاطون الذي كان يذهب إلى أن النفس قديمة ، بينما النفس عند الإمام الظاهري مخلوقة ، وإن كان خلقها قد سبق اتحادها بالبدن.

---

(١٩٣) كوربان : تاريخ الفلسفة الإسلامية : ١ / ٣٣٧

(١٩٤) ابن داود : الزهرة ، ج ١ . تحقيق لويس تكل وإبراهيم طوقان ، بيروت ، ١٩٣٢ ، ص ١٥ ، نقلا عن د . احسان عباس ، مقدمة رسائل ابن حزم : ١ /

(١٩٥) رسائل ابن حزم : ١ / ٩٠ وما بعدها

(١٩٦) كوربان : تاريخ الفلسفة الإسلامية : ١ / ٣٣٧

(١٩٧) الأصول والفروع : ١ / ٢٣٩ ، الفصل : ٣ / ١٣١ - ١٣٢

#### ٤ - بعث الأجساد:

لئن كان بعض فلاسفة الإسلام في المشرق من أمثال ابن سينا<sup>(١٩٨)</sup> قد أنكروا بعث الأجساد وأثبتوا المعاد الروحاني فقط ، فإن بعض متفلسفة المغرب المعاصرين لابن حزم قد ذهبوا نفس المذهب ، ومنهم رجل<sup>(١٩٩)</sup> يقال له أبو محمد اسماعيل بن عبد الله الرعيني وفرقته ينكرون المعاد الجسماني . يقول ابن حزم " وكان أبو محمد الرعيني يذهب إلى أن الثواب والعقاب إنما هو للأنفس فقط<sup>(٢٠٠)</sup> . وأنه " كان ينكر بعث الأجساد ، ويقول : إن النفس حال فراقها الجسد تصير إلى معادها في الجنة أو النار<sup>(٢٠١)</sup> .

ويبطل ابن حزم قول معاصره الرعيني ومن تبعه ، لأن هذا القول الذي ذهب إليه ، يكفي من افساده اجماع جميع الأمة على بطلانه ، وعلى أن قائله خارج من الإسلام ، لأنه مخالف لقوله ﷺ ﴿ وَأَنَّ اللَّهَ يَبْعَثُ مِنْ فِى الْقُبُورِ ﴾ (الحج/٧) .

(١٩٨) ابن سينا : رسالة أضحوية في أمر المعاد ، وكذلك د . محمد عاطف

العراقي : مذاهب فلاسفة المشرق ، ص ٢٢٣ وما بعدها

(١٩٩) يقول عنه ابن حزم : " وقد أدركته ، وضمني وإياه سكني بعض مدائن

الأندلس ، إلا أنه كان مختلفيا (لزهد) فلم ألقه ، ولكني لقيت جماعة من

أصحابه<sup>(٢٠٠)</sup> (الأصول والفروع : ١ / ١٤٤) . وكان من المجتهدين في العبادة ،

المنقطعين في الزهد ، وكان من أتباع محمد بن عبد الله بن مسرة (٢٦٩ -

٣١٩) ، وكان لاسماعيل الرعيني هذا فرقة من الأتباع ، وكان عند فرقته

إماما واجبة طاعته ، يؤدون إليه زكاة أموالهم ، وكانت ابنته متكلمة ناسكة

مجتهدة ، متبعة لأقوال أبيها ، وقد أصبح شخصية أسطورية ،

تنسب إليه الخوراق . يقول ابن حزم " ورأيت أنا من أصحاب اسماعيل

الرعيني المذكور من يصفه بفهم منطق الطير ، وبأنه كان ينذر بأشياء قبل أن

تكون " ، وينسب إليه القول باكتساب النبوة . (الفصل : ٤ / ٨٠ ، ٤ / ١٩٩

- ٢٠٠ ، نوادر ابن حزم : ١ / ٢١٢ - ٢١٤)

(٢٠٠) الأصول والفروع : ١ / ١٤٤

(٢٠١) الفصل : ٤ / ٨٠

ومما يستدل به ابن حزم أيضا على بعث الأجساد قول الله تعالى ﴿وكنتم أمواتا فأحياكم ثم يميتكم ثم يحييكم ثم إليه ترجعون﴾ (البقرة/ ٢٨) . فالموت إنما هو أن يكون الجسد مفارقا للنفس ، لأن الحياة اجتماع النفس والجسد ، وهكذا تدل الآية . فيما يرى ابن حزم . على أننا كنا أمواتا ، ثم اجتمعنا فحيينا ، ثم تفرقا فميتنا ، ثم يجتمعان فنحيا ، هذا ظاهر الكلام الذي لا يحتمل تأويلا غيره .  
وبعد الموت تكون النفس "حساسة بعد فراقها الجسد أتم حس" ، أما الجسد فيصير ترابا ، ومن أنكر هذا فهو كافر بنص التنزيل .

ومن الأدلة القرآنية الصريحة على بعث الأجساد قوله تعالى ﴿... قال من يحيا العظام وهه رميم . قل يحييها الذي أنشأها أول مرة﴾ (يس/ ٧٨-٧٩) فهذا نص التنزيل على أن العظام تحيا بعد بلاها ، والنفس لا عظام لها ، ولا بلى ، ولا مزاج .

وقال ﴿ثم إذا دعاكم دعوة من الأرض إذا أنتم تخرجون﴾ (الروم/ ٢٥) ، وقال ﴿يخرجون من الأجداث﴾ (القمر/ ٧) .  
**٥ - خلق الجنة والنار:**

يذكر ابن حزم<sup>(٢٠٢)</sup> أن طائفة من المعتزلة وقوم من الخوارج قد ذهبوا إلى أن الجنة والنار لم يخلقا بعد ، بينما ذهب جمهور المسلمين إلى أنهما قد خلقتا . وقد احتج بعض من أنكر أن الجنة والنار قد خلقتا بالفعل بما صح عن النبي ﷺ أنه قال . وقد ذكر شيئا من ذكر الله ﷻ . " من قال هذا غرست له في الجنة كذا وكذا نخلة " .

واحتجوا أيضا بقول الله تعالى حكاية عن امرأة فرعون إذ قالت : ﴿رب ابن لي عندك بيتا فرد الجنة﴾ (التحریم/ ١١) ف قيل : لو كانت مخلوقة لم يكن لاستئناف الدعاء في البناء ، واستئناف الغرس معنى .

ويبطل ابن حزم هذا الاحتجاج من وجهين :  
أحدهما : أن علم الله ﷻ سابق لجميع الكائنات . فمن علم أنه يقول هذا الذكر فقد غرست له في الجنة التي وعد بغرسها على هذا القول . وأعدت له جزاء بقوله إذا قاله .

(٢٠٢) الأصول والفروع : ١ / ١٧٢ - ١٧٣ ، الفصل : ٤ / ٨١ - ٨٣



والوجه الثانى : أن ابن حزم لا ينكر أن يحدث الله ﷻ فى الجنة أشياء ينعم بها عباده شيئاً بعد شيء ، وحالا بعد حال ، وإنما يقول : إن الجنة والنار مخلوقتان على الجملة ، كما أن الأرض وما فيها مخلوقة على الجملة ، ولا ينكر تأليف بعض أجزائها إلى بعض على حسب ما يحدث فى هذا العالم عندنا ، فيتولد منه هيئة جديدة لم تكن على تلك الحال فيما خلا .

ويثبت ابن حزم صحة القول إن الجنة والنار مخلوقتان بما أخبر به النبى ﷺ من أنه رأى الجنة ، ودخلها ليلة أسرى به ، ووصف أماكنها ، وأخبر أنه رأى سدرة المنتهى وعندها جنة المأوى ، وأخبر أنها فى السماء السادسة ، وهى التى قال الله تعالى فيها ﴿ فلهم جنات المأوى نزلاً بما كانوا يعملون ﴾ (السجدة/ ١٩) فنص ﷺ أنها جنة الجزاء التى هى دار الخلد . ويذكر ابن حزم أنه تعالى بين هذا لنسلا يقول قائل : إنها جنة غير الجنة التى وعدنا أن تكون لنا جزاء يوم القيامة .

وأخبر النبى ﷺ أنه رأى فى كل سماء نبيا من الأنبياء إلى أن بلغ إلى سماء الدنيا ، وأنه رأى فيها آدم عليه السلام ، فصح أن الجنات هى ما بين سماء الدنيا إلى العرش ، وبطل قول من قال : إن الجنة لم تخلق بعد<sup>(٢٠٣)</sup> .

وما يقال عن خلق الجنة ينسحب أيضا على النار ، فقد أخبر النبى أنه رأى أناسا فى النار كالمرأة التى حبست الهرة ، فصح أن النار مخلوقة ، وأخبر أن شدة الجمر من فيح جهنم ، وأن شدة الحر من فيحها ، ولا يجوز أن يكون فيح مؤثر لشيء معدوم ، ولم يخلق بعد .

وأخبر النبى ﷺ أن النار اشتكت إلى ربها ، فصح بهذا كله أن النار مخلوقة ، وأنها محاذية إلى الجنة لقوله تعالى ﴿ فضرب بينهم بسور له باب ﴾ (الحديد/ ١٣) ، وقوله ﴿ وناده أصحاب النار أصحاب الجنة أن أفيضوا علينا من الماء أو مما رزقكم الله قالوا إن الله حرمها على الكافرين ﴾ (الأعراف/ ٥٠) ومن خالف<sup>(٢٠٤)</sup> هذا ، فإنما دل على عظيم جهله وعماه عن ادراك الحقائق<sup>(٢٠٥)</sup> .

(٢٠٣) فاح فيحاً . يقال : فاح الحر أى اشتد . وفاح بمعنى اتسع

(٢٠٤) ظاهر الآية يدل على أن هذا حال أصحاب النار يوم القيامة الذى لم يأت بعد

(٢٠٥) الأصول والفروع : ١ / ١٧٤



وكان أحد المعاصرين لابن حزم وهو منذر بن سعيد<sup>(٢٠٦)</sup> يقول: إن الجنة التي أسكن فيها آدم عليه السلام ليست جنة الخلد، واحتج بما يأتي:

(١) إن آدم أكل من شجرة الخلد ابتغاء الخلد، فلو كان في جنة الخلد لم يبتغ الخلد.

(٢) إن الجنة لا كذب فيها، وقد كذب إبليس في الجنة التي كان فيها آدم.

(٣) إن من دخل جنة الخلد لم يخرج منها، ولكن آدم خرج من جنته.

ويرد ابن حزم على النحو التالي:

فأما قوله: إن آدم أكل من شجرة الخلد، رجاء الخلد، فقد علمنا أن ابتغاء آدم للخلد، وطلبه إياه بأكل الشجرة، كان خطأ لا صواباً، والخطأ لا يحتج به. وقد يحتمل أن يكون الله أعلمه أنه خالد فنسى، كما أعلمه أن الشيطان له عدو فنسى.

وأما احتجاجه الثاني بأن الجنة لا كذب فيها، فقد كذب إبليس فيها، وكذلك احتجاجه الأخير بأن الجنة لا يخرج منها من دخلها، وقد أخرج منها آدم، فهذا أيضاً لا حجة فيه، لأنه إنما يكون كما قال، إذا كانت جزاء، ولا دليل على ذلك. أي أن اعتراض منذر بن سعيد يصح لو كانت إقامة آدم في الجنة من قبيل الجزاء، ولكن الأمر لم يكن كذلك.

وبعد أن أبطل ابن حزم حجج معارضيهِ، يثبت أن آدم كان في جنة الخلد، بما يأتي:

(١) إن الله تعالى وصف حال آدم فيها، فقال: ﴿إِنَّ لَكَ أَنْ لَا تَجُوعَ فِيهَا وَلَا تَعْرَى وَأَنْتَ لَا تَظْمَأُ فِيهَا وَلَا تَصْحَدُ﴾ (طه/١١٩) وهذه صفات الجنة لا صفات شيء مما في عالم الكون والفساد. وكان منذر بن سعيد قد أثار شبهة في هذا الصدد، فذهب إلى أن الجنة التي عاش آدم كان فيها شمس، والشمس مصدر للتأذى والتألم من حرارتها، وجنة الخلد خلوا تماماً من أي مصدر للأذى أو الألم. قال منذر بن سعيد "إنه لو لم تكن شمس في الجنة التي كان فيها آدم لما قيل له: إنه لا يضحى فيها". وهذا - على حد قول ابن حزم - عكس الحقائق، فإنما ينفي الانحى عن المكان الذي لا شمس فيه.

---

(٢٠٦) سبق التعريف به، ولد سنة ٢٧٣، وتوفي سنة ٣٥٥، وولى قضاء

(٢) ومن الأدلة أيضا على أن آدم اسكن جنة الخلد نفسها ، أنه لا دار إلا الجنة والنار ، وهذا البرزخ الذى نحن فيه . أى عالمنا الدنيوى . بينهما ، فلما أخبر الله تعالى أنه اسكن آدم الجنة ، كان ذلك عن الجنة التى لا جنة غيرها ، وجميع الجنات جنة الخلد .

(٣) ويدلل أخيرا ابن حزم على صحة مذهبه ، بما ورد عن اخراج الله ﷻ لآدم وزوجه من الجنة ، حيث قال لهما ﴿ اهبطا منها ﴾ (طه/١٢٣) ، وفى موضع آخر ﴿ اهبطوا ﴾ (البقرة/٣٦ ، البقرة/٣٨) يعنى إبليس وآدم وحواء . وقال تعالى ﴿ اهبطوا بعضكم لبعض عدو ولكم فى الأرض مستقر ومتاع إلى حين ﴾ (الأعراف/٢٤) ، وهذا دليل بين على أنه كان فى الأرض ، وقد تبين أنه لا شىء إلا الجنة والنار<sup>(٢٠٢)</sup> ، ولو كان فى جنة الأرض لكان إنما نقل من أرض إلى أرض ، وهذا غير ما عوقب به ، فصح أنه إنما أخرج من الجنة التى تكون لنا دار جزاء<sup>(٢٠٨)</sup> .

#### ٦ - بقاء الخلدين :

يذهب ابن حزم إلى أن الأمة اتفقت كلها : برها وفاجرها . حاشا جهنم ابن صفوان وأبى الهديل العلاف وبعض الروافض . على أن الجنة لا فناء لنعيمها ، والنار لا فناء لعذابها ، وأن أهل كل منهم خالدون أبد الأبد فيهما ، لا إلى نهاية<sup>(٢٠٩)</sup> .

ولكن ابن قيم الجوزية يعالج هذه المسألة معالجة أكثر استفاضة فى كتابه حادى الأرواح ، ويبين أن أهل السنة وعلماء السلف قد اتفقوا على أن الجنة باقية أبدية ، بيد أن ثمة نزعا بينهم فى أمر النار ، وأنهم اختلفوا فيما بينهم فى الاجابة عن هذا السؤال : هل النار أبدية أو مما كتب عليه الفناء ؟ ويرجح ابن القيم . متابعا فى ذلك شيخه السلفى ابن تيمية . القول بأن النار فانية ، وأن الله قد جعل للنار أمدا تنتهى إليه ثم تبنى ويزول عذابها ، وأنه ليس فى القرآن دليل على بقاء النار وعدم فنائها ، وأن من الصحابة من ذهب هذا المذهب ، وأن شيخ الإسلام ابن تيمية قد

<sup>(٢٠٧)</sup> هذا تقسيم ناقص فما هو " غير الأرض " قد يعنى أحد الكواكب أو الاجرام

السماوية

<sup>(٢٠٨)</sup> الأصول والفروع : ١ / ١٧٤ - ١٧٦ ، الفصل : ٤ / ٨٣ وما بعدها

<sup>(٢٠٩)</sup> الأصول والفروع : ١ / ١٧٧

نقل هذا القول عن عمر وابن مسعود وأبى هريرة وأبى سعيد (الخدري) وغيرهم ،  
 فيروى عن عمر بن الخطاب أنه قال " لو لبث أهل النار فى النار عدد رمل عالج<sup>(٢١٠)</sup>  
 لكان لهم يوم يخرجون فيه " ذكر ذلك فى تفسير قوله تعالى ﴿ لا تبثن فيها أحقاباً ﴾  
 (النبا/ ٢٣) ، ويبين ابن القيم أن لفظ أهل النار لا يختص بالموحدين ، بل يشمل من  
 عداهم<sup>(٢١١)</sup>.

أما ابن حزم فإنه لم يفرق بين الدارين ، وأنكر القول بفنائهما ، وفند دعاوى  
 مخالفه على النحو التالى :

#### أ. الرد على جهنم بن صفوان:

(١) ذهب الجهم إلى القول بفناء الجنة والنار<sup>(٢١٢)</sup>، واحتج بقول الله تعالى  
 ﴿ وأحصى كل شيء عدداً ﴾ (الجن/ ٢٨) ، ولا يشرح لنا ابن حزم حجة  
 الجهم ، والظاهر أن الجهم يريد أن يقول : لو كانت الجنة والنار باقيتان أبداً  
 لكانت كل واحدة منهما غير متناهية ، ولكن الآية المذكورة تنص على أن جميع  
 الأشياء . بما فى ذلك الجنة والنار . يمكن احصاء عددها ، ومن ثم فجميع  
 الأشياء متناهية العدد ، إذ أن اللامتناهى هو ما لا يمكن احصاء عدده . ولئن كان  
 الجهم قصد هذا المعنى فحجته قوية ، بل هى أقوى من رد ابن حزم عليها ، أو  
 بقول أصح جاء رد ابن حزم غامضاً فقد ذهب الإمام الظاهري إلى أن الإحصاء  
 إنما يقع على ما حصره العدد ، وخرج إلى حد الوجود ، وأما العدم فلا عدد له ،  
 ولو كان له عدد لكان موجوداً ، وما لا عدد له ، فليس للإحصاء إليه سبيل ، ولا  
 يوصف بأنه يحصى ، فعلى هذا الوجه يتبين بطلان من أراد أن يحتج بالاحصاء

<sup>(٢١٠)</sup> العالج : ما تراكم من الرمل

<sup>(٢١١)</sup> يقول ابن القيم عن قول الجهم بفنائهما " ليس له فيه سلف قط من الصحابة  
 ولا من التابعين ولا أحد من أئمة الإسلام ولا قال به أحد من أهل السنة ، وهذا  
 القول مما أنكره عليه وعلى اتباعه أئمة الإسلام وكفروه به " (حادى الأرواح ،  
 ص ٣٤٨)

<sup>(٢١٢)</sup> فقال بفناء حركات أهل الجنة والنار حتى يصيروا فى سكون دائم ، لا يقدر  
 أحد منهم على حركة (ابن القيم : حادى الأرواح . ص ٣٤٨ - ٣٤٩)



على ما ليس للاحصاء إليه طريق . ولكن أليس ما قاله ابن حزم يدعم رأى الجهم ولا يبطله ؟ أفليست الجنة والنار . كما أثبت الإمام الظاهري فيما سبق . مخلوقتان إذ أنهما خرجتا إلى حد الوجود ؟ فإذا أقر بأن الوجود بالفعل له عدد ويدخل تحت الاحصاء ، فقد أقر برأى الجهم وأثبت فناء الخلدين .

(٢) احتج الجهم أيضا بقول الله تعالى ﴿ كل شيء هالك إلا وجهه ﴾ (القصص / ٨٨) لاثبات أن الجنة والنار فانيتان ، وهنا يلجأ ابن حزم الظاهري إلى تأويل لفظ هالك ، ولا يقبل اللفظ على ظاهره ، فيذهب إلى أن المراد بذلك الاستحالة من حال إلى حال ، فهذا الذى يعم المخلوقات جميعا وليس المقصود العدم .

#### ب . الرد على أبى الهذيل العلاف:

ذهب شيخ المعتزلة أبو الهذيل العلاف إلى أن أعراض أهل الجنة وأهل النار تفسى<sup>(٢١٣)</sup> ، وأما أجسامهم فباقية . ويبطل الإمام الظاهري قول أبى الهذيل فيبين أن الجسم لا يخلو من طول وعرض وعمق ، وهذه أعراض لا سبيل إلى فنائها ، وأيضا فإنه لو كان الأمر كما قال أبو الهذيل ، لكان فناء الأعراض كالحس والحركة عن أهل الجنة عذابا .

ويخلص ابن حزم من تفنيد حجج خصومه إلى اثبات خلود أهل الجنة وأهل النار بلا نهاية ، ويستدل على صحة مذهبه بأدلة نقلية ، مثل قوله تعالى عطاء غير مجذوذ<sup>(٢١٤)</sup> (هود / ١٠٨) أى غير مقطوع ولا ممنوع ، وقوله فى غير موضع من القرآن ﴿ خالدين فيها أبدا ﴾<sup>(٢١٥)</sup> (المائدة / ١١٩) وغيرها .

#### ٧ - مصير مرتكب الكبيرة:

يشير ابن حزم إلى اختلاف الفرق فى حقيقة الوعيد ، وفى معنى الكبيرة وفى أمر من مات مصرا على الكبائر ، والمصير الذى ينتظره ، ويستعرض آراء الخوارج

---

(٢١٣) ينبغى ملاحظة أن هذا الوصف يقتصر على أهل الجنة وحدهم دون أهل النار

كما تصرح بذلك الآية الكريمة

(٢١٤) الأصول والفروع : ١ / ١٧٧ - ١٨٠ ، الفصل : ٤ / ٨٣ - ٨٦

(٢١٥) الأصول والفروع : ٢ / ٢٨٥ وما بعدها ، الفصل : ٤ / ٤٤ وما بعدها



والمعتزلة والمرجئة وطوائف من أهل السنة في هذه المسألة<sup>(٢١٦)</sup>. وفي رسالة "التلخيص لوجوه التخليص" يعلن ابن حزم أنه قد أطل التفتيش والبحث في مفهوم الكبيرة لعدة سنين ، فصح له أن كل ما يتوعد الله به النار فهو من الكبائر.

وكما أن الحسنات تتفاضل ، فكذلك الكبائر تتفاضل ، فقد سئل الرسول ﷺ عن أكبر الكبائر ، فذكر أشياء ، منها عقوق الوالدين ، وشهادة الزور ، واستعظم أشياء منها زنا الزاني بامرأة جاره ، ومنها زنا الشيخ ، ومنها زنا الزاني بامرأة المجاهد ، فهذه الوجوه أعظم عند الله . بنص نبيه ﷺ . من سائر وجوه الزنا . وكذلك الكذب من الملك أعظم ذنبا من كذب غيره ، وزهو الفقير أكبر إثما من زهو الغني ، والالحاد بالبيت الحرام والظلم بمكة أعظم منه في سائر البلاد ، والكذب على النبي أشنع من الكذب على غيره ، وهكذا فالكبائر تتفاضل تفاضلا بعيدا ، وكذلك العذاب عليها يتفاضل ، كما تتفاضل الحسنات ويتفاضل الجزاء عليها<sup>(٢١٧)</sup>.

وأما مصير مرتكب الكبيرة في الآخرة ، فيحصره ابن حزم في أحد الاحتمالات الخمسة الآتية :

#### (١) الجنة لمن زادت حسناته على سيئاته:

قال تعالى ﴿ ونضع الموازين القسط ليوم القيامة ، فلا تظلم نفس شيئا وإن كان مثقال حبة من خردل أثينا بها وكف أحد بنا حاسبين ﴾ (الأنبياء/٤٧) وقال أيضا ﴿ فأما من ثقلت موازينه فهو في عيشة راضية ﴾ (القارعة/٦-٧) فعلمنا بهذا ، أن من استوت حسناته وسيئاته وفضلت له حسنة واحدة لم ير نارا ، والسيئات في مفهوم ابن حزم تشمل الكبائر والضغائر جميعا ، وهذا هو معنى قول الرسول ﷺ " أن بغيا سقت كلبا فغفر الله لها ، وأن رجلا أخط غصن شوك عن الطريق فأدخله الله الجنة " (رواه مسلم وأحمد) وبيان ذلك أن هذين فضل لهما هذان العملان ، بعد موازنة سيئاتهما بحسناتهما ، فخلصا من النار ، ودخلا الجنة.

(٢١٦) رسالة التلخيص ، رسائل ابن حزم : ٣ / ١٤٥

(٢١٧) السابقة : ٣ / ١٧٧

## (٢) الجنة لمن ارتكب الكبائر ثم تاب:

من أكثر من الكبائر ، ثم منحه الله التوبة النصوح ، على حقها وشروطها ، قبل موته ، فقد سقط عنه جميعها ، ولا يؤاخذ به تعالى بشيء منها ، وهذا اجماع من الأمة (بما في ذلك الخوارج والمعتزلة والزيدية) .

## (٣) الجنة لمن استوت حسناته وسيئاته:

من عمل من الكبائر ما شاء الله ، ثم مات مصرا عليها (أى لم يتب) <sup>(٢١٨)</sup> ، ثم استوت حسناته وسيئاته ، ولم يفضل له سيئة (ولا حسنة) <sup>(٢١٩)</sup> ، مغفور له ، غير مؤاخذ بشيء مما فعل ، لقوله تعالى ﴿إِنَّ الْحَسَنَاتِ يُذْهِبْنَ السَّيِّئَاتِ﴾ (هود/١٤٤).

## (٤) الجنة لمن ضاعف الله حسناته:

إن الله تعالى قد جعل السيئة بمثلها ، والحسنة بعشرة أمثالها ، ويضاعف الله تعالى لمن يشاء . أى أن ابن حزم يريد أن يلفت الأنظار إلى أن الموازنة الإلهية بين الحسنات والسيئات لا تتم بطريقة آلية ، ولا تسير وفق قواعد الحساب المجردة ، وإنما يخضع حساب الآخرة إلى إرادة الله وفضله ، فقد يضاعف من أجر حسنات إنسان ما حتى ترجح كفة حسناته ، فينقذه ذلك من النار .

## (٥) الجنة لمرتكب الكبائر بعد خروجه من النار بالشفاعة:

ولكن ماذا عمن رجحت كفة كبائره وخطاياها ؟ يذهب ابن حزم إلى أن الله تعالى قد جعل الابتداء على من أحاطت به خطيئته ، وغلب شره على خيره بالعذاب والعقاب ، ثم ينقله عنه بالشفاعة إلى الجنة ، فيخلده فيها ، ولم يجعل الله ابتداء جزائه على حسناته بالجنة ، ثم ينقله منها إلى النار <sup>(٢٢٠)</sup>.

<sup>(٢١٨)</sup> ما بين القوسين غير موجود فى الأصل ، وأضفناه للتوضيح

<sup>(٢١٩)</sup> ما بين القوسين غير موجود فى الأصل ، ويقتضيه السياق

<sup>(٢٢٠)</sup> رسالة التلخيص : الرسائل : ٣ / ١٤٥ - ١٥٢

## ٨ - مصير غير المكلفين:

اختلفت الفرق في مصير من مات من أطفال المشركين ، فزعمت الأزارقة من الخوارج أن أطفال المشركين مشركون ، وأنهم في النار مع آبائهم<sup>(٢٢١)</sup> ، وأجاز الأشاعرة أن يدخلهم الله النار . ويبطل ابن حزم هذا الرأي لقوله تعالى في صفة من يعذب ﴿جزاء بما كانوا يكسبون﴾<sup>(٢٢٢)</sup> (التوبة/٨٢ ، التوبة/٩٥) ، وقوله ﴿لا يظلمون﴾ (الأشقاء الطه كذب وتولى) (الليل/١٥-١٦) ، والأطفال لم يكذبوا بشيء ، ولا كسبوا شيئا ، فبطل أن تكون النار لهم دارا .

ويبطل ابن حزم أيضا قول من قال باختبارهم يوم القيامة<sup>(٢٢٣)</sup> ، فالأمة كلها متفقة على أن القيامة ليست دار اختبار ، وإنما هي دار جزاء فقط ، وقد قال الله تعالى ﴿يوم يأتيكم بعض آيات ربك لا ينفع نفسا إيمانها لم تكن آمنت من قبل أو كسبت فدا إيمانها خيرا﴾ (الأنعام/١٥٨) ، فأخبر الله تعالى أن بعد ظهور الآيات يبطل الاختبار والأعمال .

ويبطل كذلك قول من قال : إنهم سيجازون بالأعمال التي علم الله أنهم لو عاشوا لعملوها ، للإجماع على أن الله لا يعذب أحدا بعمل لم يعمله ، وبإخباره ﴿ومن هم بسينة ولم يعملها كتبت له حسنة﴾ .

فإن قال قائل من هؤلاء الذين أجازوا تعذيب من مات من أطفال المشركين : وكما قلتم إن النار إنما هي دار جزاء على الأعمال ، وكذلك الجنة ، فقد أخبر الله تعالى ﴿أنها جزاء بما كانوا يعملون﴾ (الأحقاف/٤ ، الواقعة/٢٤) ، والأطفال لا أعمال لهم . قيل لهم : هو كما ذكرتم ، إلا أنه لا خلاف في أنه ليس في

---

(٢٢١) عبد القاهر البغدادي : أصول الدين ، ص ٢٥٩

(٢٢٢) في الأصل " جزاء بما كانوا يعملون " وقد ورد ذلك في سورة الأحقاف فسي آية ١٤ ، وسورة الواقعة آية ٢٤ ، لكن في وصف أصحاب الجنة لا في صفة من يعذب

(٢٢٣) عن ابن عباس أنه يوقد لهم نار فيؤمرون باقتحامها ، فمن اقتحمها لم تضره النار شيئا وصار منها إلى الجنة ، ومن لم يقتحمها عصي ربه ودخل النار (البغدادي : أصول الدين ، ص ٢٠)



الآخرة دارا إلا الجنة أو النار ، فإذا بطل أن يكونوا من أهل النار ، لأن الله لا يعذب أحدا إلا بذنب ، صح أنهم من أهل الجنة ، إذ لم يبق غيرها ، وغير بعيد عن الله التفضل بادخاله الأطفال الجنة ، بفضل منه .

ومما يقوى هذا القول ما رواه البخارى من اجابة الرسول ﷺ عن سؤال عن أولاد المشركين ، فأخبر بما يفيد أنهم فى الجنة لأنهم يموتون على الفطرة<sup>(٢٢٤)</sup> . وكذلك المجانين الذين لا يعقلون حتى يموتوا ، فإنهم يولدون . كسائر البشر . على الملة ، حنفاء مؤمنين ، فلم يغيروا فطرتهم ، ولا بدلوها ، فماتوا مؤمنين ، فهم فى الجنة<sup>(٢٢٥)</sup> .

ويبطل ابن حزم مذهب المعتزلة ، فإنهم قد ذهبوا إلى أن اليوم الآخر استحقاق للمكلفين ، وأعواض لغير المكلفين من الأطفال والبهائم ، ذلك أن المصائب والآلام التى تلحق الأطفال لابد من العوض عليها ، ولذا فإن الله يكمل عقولهم ، ويلحقهم بالصالحين فى الجنات ، يستوى فى ذلك من كان ابنا لمؤمن أو ابنا لكافر . واختلف المعتزلة فى ديمومة العوض ، فذهب بعضهم إلى أنه دائم ، وذلك من الله فضل ، وذهب آخرون إلى أنه ينقطع ، لأن استحقاق العوض يكون بقدر ما لحقهم من الضرر ، لذا يقول لهم الله بعد نوال العوض : كونوا ترابا ، فتقطع عنهم الحياة . والعوض يشمل الحيوانات أيضا ، وتستحق البهيمة العوض عن اباحة الشرع استعمالها وذبحها ، ولا يذكر المعتزلة نوع العوض الذى تناله البهائم<sup>(٢٢٦)</sup> .

ولا يوافق الإمام الظاهرى المعتزلة فى هذا المذهب ، فليست الجنة استحقاقا للمؤمنين ، ولا يكون دخولها على وجه الجزاء على العمل ، وإنما دخولها بالتفضل المجرد ، إذ أن الاستحقاق والجزاء إنما يقع بين الأكفاء والمتماثلين ، وأما الله تعالى فليس له كفوا أحد ، ومن كان عبدا لآخر ، فإن إقبال السيد عليه بالتفضل عليه والمحابة أسنى وأعلى وأشرف لرتبته ، وأرفع لدرجته من أن لا يعطيه شيئا إلا

(٢٢٤) الأصول والفروع : ٢ / ٢٨٧ - ٢٨٨

(٢٢٥) الفصل : ٤ / ٧٩

(٢٢٦) د . صبحى : فى علم الكلام ، ص ١٦٧ - ١٦٨



بمقدار ما يستحقه لخدمته ، فكيف وليس لأحد على الله حق ؟ إن كل ما أخبر تعالى أنه أوجبه أو كتبه على نفسه وجعله لعباده فكل ذلك تفضل مجرد منه تعالى<sup>(٢٢٧)</sup>.

وأما ما ذهب إليه المعتزلة من أن الجنة أعواض لغير المكلفين من الأطفال والحيوان ، فيعده ابن حزم مذهبا في غاية العبث ، إذ لا شيء أتم في العبث والظلم ممن يعذب صغيرا ليحسن بعد ذلك إليه ، لقد قالوا : إن تعويضه بعد العذاب بالجدرى أو سائر الأمراض أتم وألد من تنعيمه دون تعذيب ، ويدحض ابن حزم قولهم من جهتين :

فمن جهة يقال لهم : أكان الله تعالى قادرا على أن يوفى الأطفال والحيوان ذلك النعيم دون إيلام أم كان غير قادر ؟ فإن قالوا : كان غير قادر جمعوا مع الكفر الجنون ، لأنه إذا قدر على أن يعطيهم مقدارا ما من النعيم بعد الإيلام ، فلا شك في أنه قادر على ذلك دون إيلام يتقدمه ، وإن قالوا : إنه قادر على ذلك ، فقد وجب العبث على أصولهم ، إذ كان قادرا على أن يعطيهم دون إيلام ما لم يعطهم إلا بعد غاية الإيلام .

ومن جهة أخرى إنا نرى صبيانا وحيوانا أماتهم الله في خير دون إيلام ، وهذه محاباة وظلم للمؤلم منهم ، فإن قالوا : إن المؤلم يزداد في نعيمه لأجل إيلامه ، قيل لهم : فهذه محاباة بزيادة النعيم للمؤلم ، فهلا ألم الجميع ليستوى بينهم في النعيم ؟ أو هلا تستوى بينهم في النعيم بأن لا يؤلم منهم أحد ؟<sup>(٢٢٨)</sup>.

ويخلص ابن حزم من مناقشة الفرق المخالفة إلى أن أطفال المسلمين وأطفال المشركين كلهم في الجنة ، ويقع عليهم جميعا اسم " مسلمين " لقوله تعالى ﴿ وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَى أَنْفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَى شَهِدْنَا ﴾ (الأعراف/١٧٢) ولقوله تعالى ﴿ فَأَقْرَ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَةَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا ﴾ (الروم/٣٠) ، ولقول الرسول ﷺ " كل مولود يولد على الفطرة . وروى على الملة . فأبواه يهودانه أو ينصرانه أو يمجسانه ، أو يمجسانه " ولقوله ﷺ حاكيا عن الله " إني خلقت عبادي حنفاء كلهم فاجتالتهم الشياطين عن دينهم " ، فصح لهم كلهم اسم الإسلام ، وقد نص الرسول ﷺ

(٢٢٧) الفصل : ٣ / ١٧٨

(٢٢٨) والمحاباة عند المعتزلة تتعارض مع العدل الإلهي كما سبقت الإشارة

أنه رأى (ليلة الإسراء) كل من مات طفلاً من أولاد المشركين وغيرهم فى روضة مع إبراهيم عليه السلام. (٢٢٩).

#### ٩ - مراتب الناس يوم القيامة:

. ما العمل الذى يرجى لصاحبه الفوز عند الله ؟

. وما السيرة التى تختارها وتحسد عليها من أعطيها ؟

سؤالان<sup>(٢٣٠)</sup> وجها إلى ابن حزم ، وفبين أن هاتين المسألتين . وإن كان السائل قد فرق بينهما . إنما هما مسألة واحدة . وقد تضمنت الإجابة حصر سير غير النبيين ومراتبهم يوم القيامة فى عشر منازل الثلاث الأولى منها يعدها ابن حزم مراتب الملك والعلو والسبق .

والمراتب العشر هى :

#### (١) مرتبة العالم :

المرتبة الأولى التى يقدمها ابن حزم هى مرتبة عالم يعلم الناس دينهم ، فله أجر كل من عمل بتعليمه ، أو علم شيئا مما كان هو السبب فى علمه ، ولا يقتصر هذا الأجر المتزايد على حياة العالم فقط . بل يستمر أجره فى الزيادة بعد مماته حتى يوم القيامة .

#### (٢) مرتبة الحاكم العادل :

يذهب ابن حزم إلى أن الحكم العدل شريك لرعيته فى كل عمل خير عملوه فى ظل عدله . وله مثل أجر كل من عمل سنة حسنة سنّها ذلك الحاكم العادل .

#### (٣) مرتبة المجاهد فى سبيل الله :

يقرر الإمام الظاهري أن المجاهد فى سبيل الله شريك لكل من يحميه بسيفه فى كل عمل خير يعملّه ، وإن بعدت داره فى أقطار البلاد . وله مثل أجر كل من عمل شيئا من الخير فى كل بلد أعان على فتحه بقتال أو حصار ، وله مثل أجر كل من دخل الإسلام بسببه إلى يوم القيامة .

---

(٢٢٩) الفصل : ٣ / ١١٨

(٢٣٠) لم يرد نص السؤالين هكذا ، ولكنّا أثرنا الاقتصار على المضمون تجنباً للتطويل :

ويعلن ابن حزم أن هذه المراتب الثلاث سبق إليها الصحابة، لأنهم كانوا السبب في بلوغ الإسلام إلينا. وفي تعلمنا العلم، وفي الحكم بالعدل فيما ولوا، وفي فتوح البلاد شرقا وغربا، فهم شركاؤنا وشركاء من يأتي بعدنا إلى يوم القيامة، في كل خير يعمل به مما كانوا السبب فيه.

#### (٤) مرتبة الحاصل على الحظوة والقربة:

المرتبة الرابعة هي مرتبة الحظوة والقربة، وهي حالة إنسان مسلم، فتح الله له بابا من أبواب البر، مضافا إلى أداء فرائضه، إما في كثرة الصيام، أو كثرة صدقة، أو كثرة صلاة، وما أشبه ذلك. فهذا له نوافل عظيمة، وخير كثير، إلا أنه ليس له إلا ما عمل، وصحيفته تطوى بموته، حاشا من حبس أرضا أو أصلا تجري صدقته بعده.

#### (٥) مرتبة المجتنب للكبائر:

يتحدث بعد ذلك ابن حزم عما يسميه "مرتبة الفوز والنجاة"، ويعرفها بأنها حالة إنسان مسلم، يؤدي الفرائض، ويجتنب الكبائر، ويقتصر على ذلك، فإن فعل هذا فمضمون له. على الله تعالى. الغفران لجميع سيئاته، ودخول الجنة، والنجاة من النار، لقوله تعالى ﴿إِنْ تَجْتَنِبُوا كَبَائِرَ مَا نَنْهَوْنَ عَنْهُ نَكْفُرْ عَنْكُمْ سَيِّئَاتِكُمْ وَنُدْخِلْكُمْ مَدْخَلًا كَرِيمًا﴾ (النساء/٣١)، وقد نص الرسول ﷺ في إجابته عمن سألته عن فرائض الإسلام، فأخبر بها، فقال السائل: والله لا أزيد عليها ولا أنقص، فقال الرسول "أفلح إن صدق"، ودخل الجنة إن صدق" (رواه البخاري ومسلم والنسائي).

ويبين ابن حزم أن هذه المراتب الخمس هي مراتب الزلفى والقربى التي لا خوف على أهلها، ولا هم يحزنون، وإن كانت المرتبتان الأخيرتان دون المراتب الثلاث الأولى، كما أن المرتبة الخامسة هي دون الرابعة. ويواصل ابن حزم عرضه التنازلي للمراتب المختلفة، فيتحدث بعد المراتب الخمس السابقة عن مرتبتين يعهدهما مرتبتا السلامة مع الغرر<sup>(٦)</sup>، وعاقبتهما محمودة، إلا أن ابتداءهما مذموم، مخوف، هائل، وهما:

#### (٦) مرتبة التائب من الكبائر:

إنها مرتبة إنسان مسلم، عمل خيرا كثيرا، وشرا كثيرا، وأدى الفرائض، وارتكب الكبائر، ثم رزقه الله التوبة، قبل موته.

(٦) الغرر: الخطر والتعرض للهلكة.



## (٧) مرتبة من زادت حسناته على سيئاته:

وهي مرتبة إنسان مسلم . عمل حسنات ، كما ارتكب الكبائر ومات مصرا عليها . إلا أن حسناته أكثر من سيئاته .

ويعد ابن حزم هذين الرجلين الأخيرين قد غررا ، ولكنهما فائزان ناجيان بضمنان الله ﷻ ، إذ يقول ﴿ وإِنَّهُ لَغَفَّارٌ لِّمَن تَابَ وَآمَنَ وَعَمِلَ صَالِحًا ثُمَّ اهْتَدَىٰ ﴾ (طه/٨٢) ، ولقوله تعالى ﴿ فَأَمَّا مَنْ ثَقُلَتْ مَوَازِينُهُ ، فَهُوَ فِي عِيشَةٍ رَّاظِيَةٍ ﴾ (القارعة/٦-٧) ، على نحو ما تبين في مصير مرتكب الكبيرة .

## (٨) مرتبة أهل الأعراف:

يعرف ابن حزم مرتبة أهل الأعراف<sup>(٢٣١)</sup> بأنها مرتبة خوف شديد ، وهول عظيم ، إلا أن العاقبة إلى السلامة ، وهي حال إنسان مسلم تساوت حسناته وكبائره . فلم تفضل له حسنة يستحق بها الرحمة ، ولا فضلت له سيئة يستحق بها العذاب ، وقد وصف الله أهل الأعراف ، فقال تعالى . بعد أن ذكر مخاطبة أهل الجنة لأهل النار . ﴿ فَهَلْ وَجَدْتُمْ مَا وَعَدَ رَبُّكُمْ حَقًّا قَالُوا نَعَمْ ﴾ (الأعراف/٤٤) ثم قال بعد آية واحدة ﴿ وَبَيْنَهُمَا حِجَابٌ وَعَلَى الْأَعْرَافِ رِجَالٌ يَعْرِفُونَ كُلًّا بِسِيمَاهُمْ وَنَادُوا أَصْحَابَ الْجَنَّةِ أَنْ سَلَامٌ عَلَيْكُمْ لَمْ يَدْخُلُوهَا وَهُمْ يَطْمَعُونَ ، وَإِذَا صُرِفَتْ أَبْصَارُهُمْ تِلْقَاءَ أَصْحَابِ النَّارِ قَالُوا رَبَّنَا لَا تَجْعَلْنَا مَعَ الْقَوْمِ الظَّالِمِينَ ﴾ (الأعراف/٤٦-٤٧) . فهذه الوقفة . على حد قول ابن حزم . لا يعدل همها ، والاشفاق منها ، سرور الدنيا كله ، ولكنهم ناجون من النار ، داخلون الجنة . لأنه لا دار سواهما ، فمن نجا من النار ، فلا بد له من الجنة . ويقول ابن حزم في خشوع وتواضع " وليتنا نكون من هذه الصفة " .

## (٩) مرتبة الخارج من النار:

يعد الإمام الظاهري المرتبة التاسعة ، مرتبة محنة وبلية وورطة ومصيبة ... نعوذ بالله منها ، وإن كانت العاقبة إلى عفو وإقالة وخير ، وهي حال امرئ مسلم خفت موازينه ، ورجحت كبائره على حسناته . فيدخل أهل هذه المرتبة النار ويبقون فيها على قدر ما أسلفوا ، حتى تأتيهم الشفاعة التي ادخرها الله لنبيه ﷺ ، فإذا جاءت الرحمة التي ادخرها الله لذلك اليوم الفطيع . والموقف الشنيع . أخرجوا

<sup>(٢٣١)</sup> الأعراف جمع عرف ، والعرف لغة هو ما ارتفع عن الأرض ، وشرعا مكان

مرتفع بين الجنة والنار ، أو هو أعلى السور المضروب بين الخلدتين



كلهم من النار ، فوجا بعد فوج ، ويدخل فى هذه الفئة من لم تكن له وسيلة ، ولا عمل خيرا قط غير اعتقاد الإسلام ، والنطق به ، ولا استكف عن شر قط حاشا الكفر ، وعلى قدر ما يضاف من السيئات على الحسنات يكون العذاب.

(١٠) مرتبة الكافر:

ونصل إلى أدنى المراتب وآخرها ، وهى مرتبة السحق والهلكة الأبدية ، وهى مرتبة من مات كافرا ، فهو مخلد فى نار جهنم ، ولا يخفف عن الكافرين من عذابها ، ولا يقضى عليهم فيموتوا ، بل هم خالدون فيها أبدا ، سواء صبروا أم جزعوا ، ما لهم من محيص<sup>(٢٣٢)</sup>.

وأهل النار متفاضلون فى العذاب ، فأقلهم عذابا أبو طالب ، فإنه توضع جمرتان من نار فى اخمصيه ، ويتدرج عذاب الكافرين إلى أن يصل إلى درجة آل فرعون حيث يدخلون أشد العذاب<sup>(٢٣٣)</sup> ، ودرجة المنافقين الذين يكونون فى الدرك الأسفل من النار<sup>(٢٣٤)</sup>.

وأما ما عمله أهل النار من أعمال البر كالعتق والصدقة ونحو ذلك ، فحابط كله ، ولكن الله لا يعذب أحدا إلا على ما عمل ، لا على ما لم يعمل ، ويضرب ابن حزم مثالا يبين به ما يعنيه ، فالكافر الذى لا يطعم المسكين يعذب على ذلك عذابا زائدا ، وأما الذى أطعم المسكين . مع كفره . فلا يعذب على ذلك ، ومن ثم فهو أقل عذابا من الأول<sup>(٢٣٥)</sup>.

\* \* \*

---

(٢٣٢) رسالة التلخيص ، الرسائل : ٣ / ١٤٥ - ١٥٢ وكذلك الأصول

والفروع: ١ / ١٥١ - ١٥٩

(٢٣٣) راجع سورة غافر آية ٤٦

(٢٣٤) راجع سورة النساء آية ١٤٥

(٢٣٥) الفصل : ٤ / ٥٤ - ٥٥

## المبحث الخامس

### القضاء والقدر

عالج ابن حزم مشكلة الجبر والاختيار ، أو مشكلة الحرية الإنسانية معالجة مستفيضة ، ودارت معالجته لهذه المشكلة حول ثلاثة محاور : الاستطاعة ، القضاء والقدر ، خلق أفعال العباد ، كما ترتبط بمشكلة الجبر والاختيار مسألة التعديل والتجويز.

#### ١ - الاستطاعة:

يشير ابن حزم إلى اختلاف الفرق في مسألة الاستطاعة ، ويستعرض أهم الاتجاهات فيها ، ويناقش دعاوى أصحابها ، وبخاصة الجبرية والقدرية .  
( أ ) فيبطل مزاعم المجبرة الذين ذهبوا إلى أن الإنسان مجبر على أفعاله ، وأنه لا استطاعة له أصلاً ، وهو قول جهم بن صفوان ، وطائفة من الأزارقة (أحدى فرق الخوارج) ، وقد احتج المجبرة على دعاوهم بأن قالوا : لما كان الله تعالى فعالاً<sup>(٢٣٦)</sup>، وكان لا يشبهه شيء من خلقه<sup>(٢٣٧)</sup>، وجب أن لا يكون أحد فعال غيره . وقالوا أيضاً : معنى اضافة الفعل إلى الإنسان ، إنما هو كما نقول : مات زيد ، وإنما أماته الله تعالى في الحقيقة .

ويبين ابن حزم خطأ هذه المقالة من ثلاث زوايا: النص ، والحس ، واللغة:<sup>(٢٣٨)</sup> فأما النص فإن الله قال في غير موضع من القرآن ﴿جزاء بما كانوا يعملون﴾ (الأحقاف/ ١٤ ، الواقعة/ ٢٤) ، وقال تعالى ﴿لم تقولون ما لا تفعلون﴾ (الصف/ ٢) . وقال ﴿وعملوا الصالحات﴾ (في كثير من الآيات) ، فنص تعالى على أننا نعمل ونفعل ونصنع .

---

(٢٣٦) لقوله تعالى : ﴿إن ربك فعال لما يريد﴾ (البروج/ ١٦)

(٢٣٧) لقوله تعالى : ﴿ليس كمثله شيء﴾ (الشورى/ ١١)

(٢٣٨) الفصل : ٣ / ٢٢ - ٢٦

ويبطل قولهم أيضا قوله تعالى ﴿لَمَن شَاءَ مِنْكُمْ أَن يَسْتَقِيمَ . وَمَا تَشَاءُونَ إِلَّا أَن يَشَاءَ اللَّهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ﴾ (التكوير/ ٢٨-٢٩) . فنص تعالى على أن لنا مشيئة ، إلا أنها لا تكون منا إلا أن يشاء الله كونها . وفي قوله تعالى ﴿كَانُوا لَا يَتَنَاهَوْنَ عَنْ مُنْكَرِ فَعْلُوهِ لِبَشَرٍ مَا كَانُوا يَفْعَلُونَ﴾ (المائدة/ ٧٩) أثبت الله لهم الفعل ، وفي قوله ﴿وَفَاكِهِةٌ مِّمَّا يَتَخَيَّوْنَ﴾ (الواقعة/ ٢٠) اثبات أن للإنسان اختيارا ، لأن أهل الدنيا وأهل الجنة سواء في هذه الناحية . وعبارة " لا حول ولا قوة إلا بالله " توجب لنا حولا وقوة ، وتبطل قول المجبرة .

(٢) وأما الحس فيشهد بذلك أيضا ، فإنه بالحواس ، وبضرورة العقل كذلك نعلم علما يقينا ، لا يخالج فيه الشك ، أن بين الصحيح وبين من لا صحة بجوارحه فرقا لا ئحا ، لأن الصحيح الجوارح يفعل القيام والقعود وسائر الحركات مختارا لها دون مانع ، والذي لا صحة لجوارحه لو رام ذلك جهده لم يفعله أصلا . فيجب التفرقة بين الحركات الاختيارية وبين الحركات الاضطرارية .

(٣) وأما اللغة التي خوطبنا بها فتبين لنا أن المجبر هو الذي يقع الفعل منه بخلاف اختياره وقصده ، ويسمى في اللغة مجبرا ، فأما من وقع فعله باختياره وقصده ، فلا يسمى في اللغة مجبرا . ويبين ابن حزم من طريق اللغة أن الإجمار والاكراه والاضطرار والغلبة ألفاظ مترادفة ، وكلها واقع على معنى واحد لا يختلف ، وهو وقوع الفعل ممن لا يؤثره ولا يختاره ، ولا يتوهم منه خلافه البتة . وأما من آثر ما يظهر منه من الحركات والاعتقاد ويختاره ، ويميل إليه هواه ، فلا يقع عليه اسم إجبار ولا اضطرار ، لكنه مختار ، والفعل منه مراد متعمد مقصود<sup>(٢٤٠)</sup> .

(ب) ويناقش ابن حزم دعاوى القدرية أو المعتزلة ومن اتبعهم ممن قالوا إن الاستطاعة التي يكون بها الفعل هي قبل الفعل موجودة في الإنسان ، وعمدة حجتهم تقوم على القسمة الثنائية ، فقد قالوا : لا يخلو الكافر من أحد أمرين : إما أن يكون مأمورا بالإيمان أو لا يكون مأمورا به ، والقسم الأخير باطل لأنه مخالف للقرآن ، بقى أن الكافر مأمور بالإيمان وهذا القول أيضا لا يخلو من أحد وجهين : إما أن يكون أمر وهو يستطيع ما أمر به ، وهذا قولهم الذي



يرتضونه ، وإما أن يكون أمر وهو لا يستطيع ما أمر به ، وهذا باطل لأنه يعنى أن ينسب إلى الله تكليف ما لا يستطاع ، وهذا جور .

وهكذا يخلصون إلى أن المرء لا يفعل فعلا إلا باستطاعة موهبة من الله . وهنا يبرز السؤال التالى : هل هذه الاستطاعة أعطيها المرء والفعل موجود أم أعطيها والفعل غير موجود ؟ فإن كانت الأولى ، فلا حاجة به إلى الاستطاعة ، إذ قد وجد منه الفعل الذى يحتاج إلى الاستطاعة ليكون ذلك الفعل بها . وإن كانت الثانية فهذا قولهم : إن الاستطاعة قبل الفعل .

وبرهنوا على صحة مذهبهم بقوله تعالى ﴿ ولله على الناس حج البيت من استطاع إليه سبيلا ﴾ (آل عمران/ ٩٧) . قالوا : فلو لم تتقدم الاستطاعة الفعل لكان الحج لا يلزم أحدا قبل أن يحج . وقال تعالى ﴿ وعلم الذين يطيقونه فدية طعام مسكين ﴾ (البقرة/ ١٨٤) وقال ﴿ فمن لم يستطع فاطعام ستين مسكينا ﴾ (المجادلة/ ٤) فلو كانت الاستطاعة للصوم لا تتقدم الصوم ما لزممت أحدا الكفارة به ، وغير تلك آيات كثيرة تدل على أن الاستطاعة سابقة على الأفعال<sup>(٢٤)</sup> .

( ج ) وقبل أن يفصح الإمام الظاهري عن مذهبه فى الاستطاعة يضع قاعدة منهجية للبحث ، إذ يدعو إلى القيام بتحليل لغوى للفظ المراد بحثه ، إذ أن الكلام على حكم لفظة ، قبل تحقيق معناها ، ومعرفة المراد بها ، وعن أى شىء يعبر بذكرها ، طمس للوقوف على حقيقتها . فينبغى أولا أن نقف على معنى الاستطاعة .

وفى البداية يستبعد ابن حزم قول النظام ومن حدا حدوه: إن الاستطاعة هى المستطيع ، لأنه قول فى غاية الفساد ، ويتهم قائله بجهل اللغة العربية ، وبحقائق الأسماء والمسميات .

فإن الاستطاعة إنما هى مصدر استطاع يستطيع استطاعة . والمصدر هو فعل الفاعل وصفته . والصفة غير الموصوف ، لأن الصفات تتعاقب على الموصوف . ويبين ابن حزم أن الاستطاعة هى القوة على الفعل ، وهى غير الإرادة ، وإنما الإرادة هى المحركة للإستطاعة ، ولا يقال إن الإرادة هى استطاعة ، لأن كل عاجز عن الحركة فهو مرید لها ، وهو غير مستطيع .



ولما كانت الاستطاعة قوة ، فهي من عند الله ، لأنه تعالى مؤتى القوى إذ لا يمكن ذلك لأحد دونه ، فصح أن الاستطاعة صفة الجوارح مع ارتفاع الموانع ، وهذان الوجهان قبل الفعل ، يضاف إليهما قوة أخرى من عند الله ، وهذا الوجه مع الفعل ، وباجتماعها يكون الفعل <sup>(٢٤٢)</sup>.

فالإنسان الحامل هذه الصفة (صفة الاستطاعة) مستطيع بظاهر حاله من هذا الوجه ، وغير مستطيع ما لم يفعل الله ﷻ فيه ، ما به يكون تمام استطاعته ووجود الفعل ، فهو مستطيع من وجه ، غير مستطيع من وجه آخر ، كالبناء المجيد ، فهو مستطيع بظاهر حاله ومعرفته بالبناء ، غير مستطيع للآلات التى لا يوجد البناء إلا بها ، وهكذا فى جميع الأعمال <sup>(٢٤٣)</sup>.

أى أن ابن حزم لا يسلب الإنسان الاستطاعة تماما ، ويجرده منها على نحو ما يفعله الجبريون الغلاة ، ولا يبالغ ابن حزم فى تأكيد الاستطاعة المطلقة ، حتى يجعلها صفة ذاتية للإنسان ، أى تتبع من ذاته ، فلا سلطان لأحد عليه ، ولا حتى للفعل الإلهى على نحو ما يقول القديرون المتطرفون ، وإنما الإنسان . لدى الإمام الظاهرى . مستطيع ، واستطاعته موقوفة على العون الإلهى <sup>(٢٤٤)</sup>.

ويضرب ابن حزم مثالا يبين فيه كيف يمكن أن يكون المرء مختارا من وجه ، مكرها من وجه آخر ، وأن يكون مستطيعا من ناحية ، عاجزا من ناحية أخرى ، وأن يكون قادرا من جهة ، ممنوعا من جهة أخرى ، فيذهب الإمام الظاهرى إلى أن المرء قد يكون مضطرا مختارا مستطيعا مكرها فى حالة واحدة ، كما فى حالة إنسان فى رجله أكلة ، ولا دواء له إلا بقطعها ، فيأمر أعوانه . مختارا لأمره إياهم . بقطعها ، وبحسمها بالنار بعد القطع ، ويأمرهم بامساكه وضبطه ، وأن لا يلتفتوا إلى صياحه ، ولا إلى أمره لهم بتركه إذا أحس الألم . فهذا الرجل مختار لقطع رجله ، وهو بلا شك كاره لقطعها ، مضطرا إلى ذلك ، إذ لم يجد سبيلا إلى ترك قطعها ، وهو مجبر مكره

---

<sup>(٢٤٢)</sup> العون الإلهى : تعبير حزمى استخلصته من كلام ابن حزم " فى البدل "

(راجع الفصل ٣ / ٥٢)

<sup>(٢٤٣)</sup> الفصل : ٣ / ٥٣ - ٥٤

<sup>(٢٤٤)</sup> السابق : ٣ / ٢٢ وما بعدها

بالضبط من أعوانه حتى يتم القطع والحسم ، إذ لو لم يضبطوه ويقهروه ويكرهوه ويجبروه لم يمكن القطع<sup>(٢٤٤)</sup> .

## ٢ - معنى القضاء والقدر :

يرتبط موضوع القضاء والقدر ارتباطا وثيقا بمسألة الاستطاعة ، أو بقول أصح إن موضوع القدر يتضمن مسألة الاستطاعة ، فهي داخلة فيه ، ولا يمكن الفصل بينهما إلا لغرض الدراسة التحليلية فقط ، ويظهر هذا التداخل بينهما في ترتيب فصول كتاب الفصل ، حيث يخصص ابن حزم فصلا في " الكلام في القدر " ثم " باب الاستطاعة " ، وهذا الباب ينقسم إلى فصول من بينها فصل في " الكلام في القضاء والقدر " .

يشير ابن حزم إلى كثرة استعمال المسلمين للفظتي القضاء والقدر ، بما جعل بعض الناس يظنون أن فيهما معنى الاكراه والاجبار ، وليس الأمر كما ظنوا . وإنما معنى القضاء في لغة العرب : الحكم فقط ، ولذلك يقولون : القاضي : بمعنى الحاكم ، وأما الشرع ، فيذكر ابن حزم للفظه " قضى " أربعة معان :  
(١) قضى الله بكذا ، أى حكم به .

(٢) ويكون أيضا بمعنى أمر لقوله تعالى ﴿ وَقَضَىٰ رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ ﴾ (الإسراء/٢٣) .

(٣) ويكون كذلك بمعنى أخبر لقوله تعالى ﴿ وَقَضَيْنَا إِلَيْهِ ذَلِكَ الْأَمْرَ أَنَّ دَابِرَ هَؤُلَاءِ مَقْطُوعٌ مُّصْبِحِينَ ﴾ (الحجر/٦٦) بمعنى أخبرناه ، ولقوله ﴿ وَقَضَيْنَا إِلَىٰ بَنِي إِسْرَائِيلَ فَاكِهُ الْكِتَابَ لِتَحْكُمَ بِحَقِّ اللَّهِ فِي الْأَرْضِ مَرَّةً وَاثْنَيْنِ ﴾ (الإسراء/٤٠) أى أخبرناهم بذلك .

وأما معنى القدر في اللغة العربية : الترتيب ، والحد الذي ينتهى إليه الشئ . نقول : قدرت البناء تقديرا ، إذا رتبته وحددته . قال تعالى ﴿ وَقَدَّرَ فِيهَا أَقْوَاتَهَا ﴾ (فصلت/١٠) بمعنى رتب أقواتها وحددها ، وقال ﴿ إِنَّا كُلَّ شَيْءٍ خَلَقْنَاهُ بِقَدَرٍ ﴾ (القمر/٤٩) يريد تعالى : برتبة وحد .

---

<sup>(٢٤٥)</sup> ويكون أيضا بمعنى أراد ، وهو قريب من المعنى الأول : حكم ، لقوله تعالى ﴿ فَإِذَا قُضِيَ أَمْرًا فَإِنَّمَا يَقُولُ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ ﴾ (غافر/٦٨) .

ويخلص في النهاية ابن حزم إلى أن معنى قضى وقدر : حكم ورتب ، ومعنى القضاء والقدر : حكم الله تعالى في شيء بحمده أو ذمه ، وبكونه وترتيبه على صفة كذا ، وإلى وقت كذا فقط<sup>(٢٤٥)</sup> . أي يخلو معنى اللفظين : القضاء والقدر من الاجبار أو الاكراه .

ويخصص ابن حزم في كتاب الأصول والفروع باباً في " الرد على القدرية " يختتم به كتابه ، ويورد فيه من الأدلة النقلية ما يثبت القدر ، وضرورة الإيمان به<sup>(٢٤٦)</sup> .

٣ - خلق أفعال العباد:

يشير الباحث في مشكلة الجبر والاختيار سؤالاً عن أفعال العباد : هل هي مخلوقة لله تعالى أم لم يخلقها الله بل أحدثها فاعلوها ؟ ويذكر ابن حزم اختلاف الفرق في الإجابة عن هذا السؤال :

فقد ذهب أهل السنة كلهم ، وكل من قال بالاستطاعة مع الفعل من النجارية والأشعرية والجهمية وطوائف من الخوارج والمرجئة والشيعة ، إلى أن جميع أفعال العباد مخلوقة ، خلقها الله تعالى في الفاعلين لها ، ووافقهم على هذا بعض رجال المعتزلة من أمثال ضرار بن عمرو .

أما سائر المعتزلة ، ومن وافقهم على ذلك من المرجئة والخوارج والشيعة فذهبوا إلى أن أفعال العباد محدثة ، فعلها فاعلوها ، ولم يخلقها الله ، ويعد ابن حزم هذا القول تخليط ، ويلزم عنه أقوال فاحشة<sup>(٢٤٧)</sup> .

ويبرهن ابن حزم على صحة القول : إن الله تعالى خلق أعمال العبد كلها ، بأدلة نقلية وعقلية :

فمن نصوص القرآن التي يستدل بها ابن حزم ، قوله تعالى ﴿ واتخذوا من دونه آلهة لا يخلقون شيئاً وهم يخلقون ولا يملكون لأنفسهم ضراً ولا نفعاً ولا يملكون موتاً ولا حياة ولا نشوراً ﴾ (الفرقان/٣) . وينبه ابن حزم على أن هذه الآية تتضمن من يعبدون المسيح ، ومن يعبدون الجن ، فصح أن كل من عبدوه ، ومنهم

(٢٤٥) الفصل : ٣ / ٥١ - ٥٢

(٢٤٦) الأصول والفروع : ٢ / ٤٠٢ - ٤٠٣

(٢٤٧) الفصل : ٣ / ٥٤ وما بعدها



المسيح والجن، لا يخلقون شيئا، ولا يملكون لأنفسهم ضرا ولا نفعا، فثبت يقينا أنهم مصرفون مدبرون، وأن أفعالهم مخلوقة لغيرهم.

وقوله تعالى ﴿أَفَمَنْ يَخْلُقُ كَمَنْ لَا يَخْلُقُ﴾ (النحل/١٧) إنما هو نص جلي على ابطال أن يخلق أحد دون الله شيئا.

وقوله تعالى ﴿هَذَا خَلْقُ اللَّهِ فَأَرُونِي مَاذَا خَلَقَ الطِّينُ مِنْ دُونِهِ﴾ (لقمان/١١) يدل على أن الله خلق كل ما في العالم، وأن كل من دونه لا يخلق شيئا.

وقوله تعالى ﴿أَتَعْبُدُونَ مَا تَنْحِتُونَ وَاللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ﴾ (الصافات/٩٦) هو نص جلي على أنه تعالى خلق أعمالنا، وقد فسر بعضهم (يقصد المعتزلة) قوله تعالى ﴿وَاللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ﴾ بأنه خلقنا وخلق العبدان والمعادن التي تعمل منها الأوثان. يقول ابن حزم: هذا كلام سخيّف دل على جهل قائله وعناده وانقطاعه، لأنه لا يقول أحد في اللغة التي بها خوطبنا في القرآن، وبها نتفاهم فيما بيننا أن الإنسان يعمل العود أو الحجر. هذا ما لا يجوز في اللغة العربية أصلا، ولا في المعقول، وإنما يستعمل ذلك موصولا، فنقول: عملت هذا العود صنما، وهذا الحجر وثنا.

وإما اثبات صحة خلق الله لأفعال العباد من طريق النظر العقلي فهو أمر بين أيضا، إذ أن ما يقال على جملة النوع، فهو يقال على أشخاص ذلك النوع ولا بد، فإن كان النوع مخلوقا، فأشخاصه مخلوقة أيضا، والعكس صحيحا، فلو كان في العالم شيء غير مخلوق لله ﷻ، لكان من قال: العالم مخلوق والأشياء مخلوقة، وما دون الله تعالى مخلوق، لكان من قال هذا كاذب.

ويوجه ابن حزم لتفاته خلق أفعال العباد السؤال التالي: هل الله تعالى إله العالم ورب كل شيء أم لا؟ فإن قالوا: نعم، سئلوا: أعموما أو خصوصا؟ فإن قالوا: بل أعموما صدقوا، ولزمهم ترك قولهم، إذ من المحال أن يكون تعالى إله العالم يخلق.

وإن قالوا: خصوصا، قيل لهم: ففي العالم إذن ما ليس الله إلهه، وما لا رب له، وإن كان هذا، فإن من قال: إن الله رب العالمين كاذب، وهذا خروج عن الإسلام.



ويستعرض ابن حزم حجج المعتزلة النقلية والعقلية في نفي خلق الله لأفعال العباد ، ويرد عليها في تفصيل طويل ، ويفند دعاويهم ، ويدحض مزاعمهم<sup>(٢٤٨)</sup> ويخلص إلى أن جميع أفعال العباد ، بما فيها الكفر والمعاصي ، هي من حيث أنها أعراض وحركات ، خلق الله تعالى<sup>(٢٤٩)</sup>.

#### ٤ - مسألة التعديل والتجوير:

العدل هو الأصل الثاني من أصول المعتزلة الخمسة ، بل هو الأصل الذي يتضمن ما بعده من أصول ثلاثة : المنزلة بين المنزلتين ، والوعد والوعيد ، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ، ومن ثم يجب المعتزلة أن يلقبوا بالفرقة العدلية<sup>(٢٥٠)</sup>.  
ويعد ابن حزم هذا الباب : العدل ، أصل ضلالة المعتزلة ، ذلك أن جمهورهم قالوا : وجدنا من فعل الجور في الشاهد كان جائرا ، ومن فعل الظلم كان ظالما ، ومن أعان فاعلا على فعله ، ثم عاقبه عليه كان جائرا عابثا . قالوا : والعدل من صفات الله تعالى ، والظلم والجور منفيان عنه ، لقوله تعالى ﴿ وما ربك بظلام للعبيد ﴾<sup>(٢٥١)</sup> (فصلت/٤٦) وقوله ﴿ وما ظلمونا ولكن كناونا أنفسهم يظلمون ﴾<sup>(٢٥٢)</sup> (البقرة/٥٧) ونحو ذلك.

ويوافق ابن حزم المعتزلة في أن الله عدل لا يجور ولا يظلم ، ولكنه يخالفهم في معنى الظلم والجور ، وفيما يقعون فيه من خطأ منهجي ، إذ يقيسون الغائب على الشاهد ، فيبين أن عقولهم حكمت على الله تعالى بأنه لا يحسن منه إلا ما حسنت عقولهم ، وأنه يقبح منه تعالى ما قبحت عقولهم . وهذا هو تشبيهه الله بخلقه ، وهو خطأ وضلال ، فضلا عن أنه يتعارض مع دعوتهم إلى التنزيه.

---

(٢٤٨) السابق : ٣ / ٦١ - ٩٧

(٢٤٩) السابق : ٣ / ١٠٤

(٢٥٠) د . صبحي : في علم الكلام ، ص ١٤٩

(٢٥١) ورد نفس المعنى في أربعة مواضع أخرى من القرآن الكريم

(٢٥٢) ورد المعنى نفسه في مواضع أخرى كثيرة . راجع المعجم المفهرس لألفاظ

وإنما الحق . فيما يؤكد الإمام الظاهري . هو أن كل ما فعله الله . أى شىء كان . فهو منه تعالى حق وعدل وحكمة ، وإن كان بعض ذلك منا جوراً وسفهاً<sup>(٢٥٣)</sup> .

ويطرح ابن حزم على المعتزلة السؤال الآتى : هل خلق الله تعالى إبليس والشياطين وسائر قوى الشر والخمر والخنازير والحجارة المعبودة ونحو ذلك خير وعدل وحسن ؟ فإن قالوا : نعم ، صدقوا وتركوا أصلهم الفاسد ، ولزمهم الرجوع إلى الحق فى أن خلقه تعالى للشر والخير ولجميع أفعال عباده ، وتعذيب من يشاء منهم ، كل ذلك حق وعدل وحسن ، وأن أحكامنا غير جارية عليه سبحانه ، ولكن أحكامه جارية علينا<sup>(٢٥٤)</sup> . وغنى عن البيان أن المعتزلة لا يمكنهم الإجابة بلا عن السؤال الذى طرحه ابن حزم ، لأن ذلك يخالف أصلهم ، وهو أن الله لا يخلق الشر والظلم والقبح . ويتهم ابن حزم المعتزلة ومن وافقهم بالوقوع فى خطأ قياس الغائب على الشاهد<sup>(٢٥٥)</sup> حين قالوا على الله ما وجدوه فى أنفسهم ، وأوجبوا عليه تعالى حكماً لازماً له من قبل بعض خلقه ، إذ قالوا : لا يجوز أن يفعل الله إلا ما هو حسن فى العقل منا ، ولا أن يخلق ويفعل ما هو قبيح فى العقل فيما بيننا .

ويؤكد الإمام الظاهري أن أحكام التحسين والتقبيح محدثة مخلوقة ، وليست أزلية ، ومن هذه الزاوية كان من المحال سريان هذه الأحكام على الله تعالى ، فلقد كان الله وحده ، لا شىء موجود معه ، ففى أى شىء كانت صورة الحسن حسنة ، وصورة القبيح قبيحة ، وليس هنالك عقل أصلاً يكون فيه الحسن حسناً والقبيح قبيحاً ، ولا كانت هنالك نفس عاقلة أو غير عاقلة ، فيقبح عندها القبيح ، ويحسن الحسن ؟ فبأى شىء قام تحسين الحسن ، وتقبيح القبيح ، وهما عرضان لا بد لهما من حامل ، ولا حامل أصلاً ، ولا محمول ، ولا شىء حسن ، ولا شىء قبيح ، حتى أحدث الله تعالى النفوس ، وركب فيها العقول المخلوقة ، وقبح فيها . على قول المعتزلة . ما قبح ، وحسن فيها . على قولهم . ما حسن ؟ فإذا لا سبيل إلى أن يكون مع

(٢٥٣) السابق : ٣ / ٩٧ - ٩٨

(٢٥٤) السابق : ٣ / ١٠٠ ، ٣ / ١٠٤

(٢٥٥) لعل هذا هو أهم خطأ منهجى وقع فيه المتكلمون فيما بين الفيلسوف الأندلسي ابن رشد فى كتابه مناهج الأدلة إلى عقائد الملة ، وهو فى الغالب قد تأثر بابن حزم الأندلسي فى هذه المسألة ، وإن خالفه فى مسائل كثيرة غيرها

البارى تعالى فى الأزل شىء موجود أصلا : قبيح ، ولا حسن ، ولا عقل يقبح فيه شىء ، أو يحسن ، فقد وجب أن لا يلزمه تعالى شىء لحسنه ، أو يمتنع منه شىء لقبحه .

وهكذا يثبت ابن حزم أن أحكام الحسن والقبح مخلوقة حادثه ، إذ لا قبح ولا حسن البتة فيما لم يزل ، فبالضرورة أن ما هو الآن عندنا قبيح ، فإنه لم يقبح بلا أول ، بل كان لقبحه أول لم يكن موجودا قبله ، وكذلك القول فى الحسن ، ولا فرق بينهما .

ولكن ماذا لو قال أصحاب مذهب التحسين والتقبيح العقليين : لم يزل القبيح قبيحا فى علم الله ، ولم يزل الحسن حسنا فى علمه تعالى ؟ يجيب ابن حزم على خصومه العقليين من المعتزلة والزيدية ومن وافقهم . بأن يعلن أن مسألة التحسين والتقبيح نسبية متغيرة تخضع للظروف ، وليست مطلقة ثابتة ، وهو هنا منطقي مع نفسه فقد سبق أن أعلن أن أحكام التحسين والتقبيح مخلوقة محدثة . ومن ثم فهى كسائر المخلوقات متغيرة ، أما لو كانت أزلية مطلقة . كما هو الشأن عند أصحاب المذاهب العقلية . لما كانت تخضع للظروف المتغيرة ، فمفهوم الفضيلة والخير أو مفهوم الرذيلة والشر ثابت لا يتغير بتغير الظروف والأحوال فيما بين سقراط وأفلاطون من فلاسفة اليونان القدماء<sup>(٢٥٦)</sup> ، ومسكويه (ت. سنة ٤٢٠ هـ) من<sup>(٢٥٧)</sup> متفلسفة الإسلام ، ومن الفلاسفة الغربيين المعاصرين رينيه لوسن الذى قال : إن القيمة المطلقة تبقى ، وستبقى نهائيا<sup>(٢٥٨)</sup> .

---

<sup>(٢٥٦)</sup> لم يكن أرسطوطاليس فيلسوفا عقليا خالصا كما هو شأن أستاذه ، فقد أفسح فى مذهبه العقلى مكانا للنزعة التجريبية ، انعكست فى نظريته فى الوسط الذهبى ، فعلى الرغم من أنه حدد مفهوم الفضيلة بأنها وسط بين رذيلتين ، إلا أنها ليست وسطا حسابيا ثابتا ، وإنما جعل مكانها مرنا فقد تقترب من أحد الطرفين ، وتبتعد عن الآخر ، وفقا للظروف المتغيرة

<sup>(٢٥٧)</sup> راجع رسالتنا للدكتوراه : متفلسفة بغداد فى القرن الرابع الهجرى

<sup>(٢٥٨)</sup> د . عبد الرحمن بدوى : الأخلاق النظرية ، ص ٩٥



وأما الإمام الظاهري فكان ذا نزعة تجريبية ، خالف خصومه العقليين من المعتزلة الذين أثبتوا أن أحكام التحسين والتقيح أزلية في علم الله ، فقال لهم : " ما دليلكم على هذا ؟ بل لعله تعالى لم يزل عليما بأن أمر كذا يكون حسنا برهة من الدهر ، ثم يقبحه فيصير قبيحا إذا قبحه ، لا قبل ذلك ، كما فعل تعالى بجميع الملل المنسوخة " (٢٥٩).

ولكن ابن حزم يستخلص من مذهبه في التحسين والتقيح نتائج غريبة من أهمها ما يأتي:

١ - مما تقدم يبين ابن حزم أن الله حاكم على كل ما دونه ، وأنه تعالى غير محكوم عليه ، وأنه لا قبيح إلا ما قبح الله ، ولا حسن إلا ما حسن الله ، وأنه لا يلزم لأحد على الله تعالى حق ، ولا حجة ، ولذلك فهو تعالى يعذب من يشاء أن يعذبه ، ويرحم من يشاء أن يرحمه ، ولو عذب المطيعين والملائكة والأنبياء في النار مخلدين لكان ذلك له ، ولكان عدلا وحقا منه ، ولو نعم إبليس والكفار في الجنة مخلدين كان ذلك له ، وكان حقا وعدلا منه (٢٦٠).

٢ - ويعلن ابن حزم أن المحاباة من الله حق وعدل منه تعالى ، لأنه لا يسأل عما يفعل (٢٦١)، ويضطر ابن حزم إلى انكار الحكمة الإلهية في التشريعات السماوية، ويعجب من مباهاة المعتزلة في انكارهم المحاباة من الله ، ودعواهم أنها ظلم . فيقول الإمام الظاهري: "ولا ندري في أي شريعة أم في أي عقل وجدوا أن المحاباة ظلم ، وأن الله تعالى قد أباحها إلا حيث شاء، وذلك أن للرجل أن ينكح امرأتين وثلاثا وأربعا من الزوجات ، وذلك له مباح حسن، ولا يحل للمرأة أن تنكح غير واحد، فقد نص الله تعالى على اباحة ما ليس عدلا عند المعتزلة، وهو المحاباة ، وكل ذلك عدل منه " (٢٦٢). وهكذا أرجع ابن حزم اباحة تعدد

---

(٢٥٩) الفصل : ٣ / ١٠٠ - ١٠١

(٢٦٠) السابق : ٣ / ١٠٠ - ١٠١

(٢٦١) السابق : ٣ / ١٢٦

(٢٦٢) السابق : ٣ / ١٠٦ - ١٠



الزوجات في الإسلام إلى مجرد محابة الله تعالى للرجال على حساب النساء ،  
وحال منهجه الظاهري دون البحث عما وراء اباحة التعدد من حكمة جليلة<sup>(٢٦٣)</sup> .

٣ - ذهب المعتزلة والزيدية إلى أن شكر الله على نعمه إنما هو أمر يستلزمه العقل والنقل ، فيقول أحد الأئمة الزيدية وهو أحمد بن سليمان : " إن العقل الضروري يحكم بوجوب شكر المنعم "<sup>(٢٦٤)</sup> . ويخالف الإمام الظاهري المعتزلة ومن وافقهم ، فيذهب إلى أنه لا يجب شكر منعم إلا بعد أن يوجب الله تعالى شكره ، فحينئذ يجب ، وإلا فلا ، إذ لا فرق بين تولدنا من منى أبوين ، وبين تولدنا من التراب الأرضي ، ولا خلاف في أنه لا يلزمنا بر التراب ، ولا له علينا حق . وليس ذلك إلا لأن الله تعالى لم يجعل له علينا حقا ، وقد يرضع الصغير شاة ، فلا يجب لها عليه حق ، لأن الله تعالى لم يجعله لها ، وجعله للأبوين ، وإن كانا كافرين مجنونين ، ولم يتوليا تربيتهما ، بل اشتغلا عنا بلذاتهما ، ليس ههنا إلا أمر الله تعالى فقط<sup>(٢٦٥)</sup> .

هكذا جعل الإمام الظاهري فضل التراب أو الشاة على الإنسان كفضل والديه سواء بسواء ، وتجاهل أن الوالدين استحقا مكانتهما السامية لدورهما التربوي ﴿وقل رب ارحمهما كما ربياني﴾ (الإسراء/٢٤) ، وأن توصية الله ورسوله للإنسان بوالدته بخاصة لم تكن بلا سبب ، فقد ﴿حملته أمه وهنا على وهن﴾ (لقمان/١٤) ، وأن حقوق الوالدين في شكر الأولاد ، إنما يقابله واجبات حيالهم<sup>(٢٦٦)</sup> .

٤ - ذهب المعتزلة إلى أن تكليف ما لا يطاق ، ثم التعذيب عليه قبيح في العقول جملة ، ولا يحسن بوجه من الوجوه فيما بيننا ، فلا يحسن من البارئ تعالى أصلا .

<sup>(٢٦٣)</sup> أماط اللثام عن بعضها من العطاء المعاصرين : محمود شلتوت في كتابه

العقيدة والشريعة ، وأبو الأعلى المودودي في كتابه : الحجاب

<sup>(٢٦٤)</sup> راجع كتابنا : الإمام الزيدى أحمد بن سليمان ، ص ٨٧ وما بعدها ، وكذلك :

القاضى عبد الجبار : شرح الأصول الخمسة ، ص ٨١ وما بعدها

<sup>(٢٦٥)</sup> الفصل : ٣ / ١٠٨

<sup>(٢٦٦)</sup> راجع كتابنا : الأصول الفلسفية للتربية عند مفكرى الإسلام ، ص ٦٠ وما

بعدها

ويستنكر ابن حزم هذا القول ، وعنده أنه لا ظلم في شيء من فعل الباري تعالى . ولو أنه تعالى عذب من لم يقدره على ما أمر به من طاعته ، لما كان ذلك ظلماً ، إذ لم يسمه تعالى ظلماً : أليس قول القائل فيما بيننا اعبدونى ، اسجدوا لى قبحا لا يحسن بوجه من الوجوه ؟ أوليس هذا القول من الله تعالى حسناً وحقاً ؟ وكذلك الممتن باحسانه ، الجبار ، المتكبر ، ذو الكبرياء ، قبيح فيما بيننا على كل حال ، وهو من الله تعالى حسن وحق ، فإن قال المعتزلة : حسن ذلك منه ، لأن الكل خلقه . قيل لهم : وكذلك حسن منه تكليف من لا يستطيع ثم تعذيبه ، لأن الكل خلقه<sup>(٢٦٧)</sup> . ولئن كان ابن حزم قد وافق فى هذه المسئلة الأشاعرة<sup>(٢٦٨)</sup> ، فإنه خالف قوله تعالى ﴿ لا يكلف الله نفساً إلا وسعها ﴾ (البقرة/٢٨٦) وتكرر هذا المعنى فى غير موضع فى القرآن الكريم<sup>(٢٦٩)</sup> .

ويؤول الآية السابقة متكلموا الأشاعرة كابى بكر الباقلانى . كما رأينا . حين قال " المراد بذلك . والله أعلم . أنه (تعالى) لم يكلف أحدا من نفقات الزوجات إلا ما وجد ، وتمكن منه ، دون ما لا تناله يده"<sup>(٢٧٠)</sup> ، مع أن الآية الكريمة تصرح بأنها تتضمن حكماً عاماً ، كما أن هذا الحكم العام يتكرر فى كثير من المواضع كما ذكرت .

٥ - ليس فى الامكان أبدع مما كان ، إنما هو مبدأ تمتد جذوره إلى بعض الفلسفات القديمة ، وبخاصة الرواقية<sup>(٢٧١)</sup> ، وهو مبدأ يحد من القدرة الإلهية المطلقة ، وقد نصره المعتزلة ، ولكن ابن حزم يرفض هذا المبدأ الذى جعل معظم المعتزلة يذهبون إلى أنه ليس عند الله تعالى شيء أصح مما أعطاه جميع الناس : كافرهم ومؤمنهم ، ولا عنده هدى أهدي مما قد هدى به الكافر والمؤمن على السواء ، وأنه ليس يقدر على شيء هو أصح مما فعل بالكفار والمؤمنين ، وإن

<sup>(٢٦٧)</sup> الفصل : ٣ / ١١٢ - ١١٣

<sup>(٢٦٨)</sup> راجع موقفهم لدى د . أحمد صبحى : فى علم الكلام ، ص ٤٩٠ وما بعدها

<sup>(٢٦٩)</sup> راجع : البقرة/٢٣٣ ، الأنعام/١٥٢ ، الأعراف/٤٢ ، المؤمنون/٦٢

<sup>(٢٧٠)</sup> الباقلانى : التمهيد ، ص ٣٢٩

<sup>(٢٧١)</sup> راجع رسالتنا للماجستير : الأصول الرواقية فى الفلسفة الإسلامية

كان قليل من المعتزلة . من أمثال ضرار بن عمرو ، وحفص الفرد ، وبشر بن  
المعتمر . خالفوا هذا الأصل<sup>(٢٧٢)</sup>.

ويسأل الإمام الظاهري أصحاب نظرية الصلاح والأصلاح : أيما كان أصلح  
للعالم : أن يكون بريئا من السباع والأفاعي ، أو أن تكون فيه كما هي مسيطرة على  
الناس وعلى الأطفال والحيوان؟<sup>(٢٧٣)</sup> وأي مصلحة للعصاة في أن جعل الله بعض  
حركاتهم وسكونهم كبائر يستحقون عليها النار ، وجعل بعض حركاتهم وسكونهم صفائر  
مغفورة ؟ ألم يكن من الأصلح أن يجعلها كلها صفائر مغفورة؟.

إن هذه المشكلات كلها راجعه . في نظر ابن حزم . إلى أصل واحد ، وهو  
الاصرار على تعليل أفعال الله ﷻ الذي لا علة لأفعاله أصلا ، لا معقب لحكمه ، لأنه  
﴿ لا يسئل عما يفعل ﴾<sup>(٢٧٤)</sup> (الأنبياء/ ٢٣).

---

(٢٧٢) الفصل : ٣ / ١٦٤ - ١٦٥

(٢٧٣) حاول بعض أصحاب هذه النظرية الكشف عن مظاهر العناية الإلهية ودلائل  
الحكمة في وجود الأفاعي والعقارب وسائر ما يتوهم أنه من الكائنات القبيحة.

راجع كتابنا عن أحمد بن سليمان ، ص ٦٩

(٢٧٤) الفصل : ٣ / ١٨١

## المبحث السادس

### مسائل الإيمان

#### ١ - مسمى الإيمان :

ربما توقع الباحث أن يكون المنهج الظاهري الذي ارتضاه ابن حزم قد انتهى به إلى الوقوف عند ظاهر لفظ " الإيمان " على نحو ما وقف عالم الأشاعرة أبو بكر الباقلاني كما رأينا ، بيد أن الأمر بخلاف ذلك ، فقد انتقد ابن حزم مفهوم الإيمان لدى الجهمية والكرامية والأشاعرة<sup>(٢٧٥)</sup> ، حقا وافق الباقلاني في " أن الإيمان أصله في لغة التصديق " ، ولكن معناه في الشرع أوسع من هذا المعنى اللغوي ، فقد " أوقعته الشريعة على الأعمال المأمور بها ، وعلى اجتناب المعاصي المنهى عنها<sup>(٢٧٦)</sup> .

أي أن الإيمان عندما صار مصطلحا شرعيا ، أصبح له معنى يزيد على معناه اللغوي .

ويؤول الإمام الظاهري الآية القرآنية ﴿ فَأَمَّا الَّذِينَ آمَنُوا فزادتهم إيماناً ﴾ (التوبة/ ١٢٤) ، فيذكر أن الله تعالى . في هذا القول الكريم . " يريد عملا<sup>(٢٧٧)</sup> " .

ويبطل ابن حزم مذهب المرجئة والأشاعرة وغيرهم ممن قالوا : إن الإيمان هو الاقرار باللسان والمعرفة بالقلب دون الأعمال ، ذلك أن الله أخبر عن كفار قريش أنهم لو سنلوا عمن خلقهم ليقولون الله<sup>(٢٧٨)</sup> ، لقد كانوا عارفين بذلك بقلوبهم ، فلما سجدوا للأوثان ، وهم مع ذلك يعلمون أنها مخلوقة ، كانوا بذلك مشركين<sup>(٢٧٩)</sup> .

وبين ابن حزم أن الجانب النظري من الإيمان ، أعنى الجانب المعرفي أو التصديق ، إنما هو أمر فطري ضروري ، يشترك فيه جميع الخلق ، ويستوى المؤمن والكافر في التصديق ، بل يشترك فيه أكفر الكافرين ، وهو إبليس وفرعون مع أفضل

---

(٢٧٥) الفصل : ٣ / ١٨٩ وما بعدها

(٢٧٦) الأصول والفروع : ١ / ١٣٢

(٢٧٧) السابق : ١ / ١٣٤

(٢٧٨) راجع سورة العنكبوت آية ٦١

(٢٧٩) الأصول والفروع : ١ / ١٣٨ ، ١ / ١٤٠



المؤمنين وهو جبريل ثم سائر الملائكة وجميع النبيين ، وكل من بين هاتين المنزلتين ، فلا يتفاضل أحد منهم في جانب المعرفة<sup>(٢٨٠)</sup>.

كما أن هذا الجانب المعرفي من الإيمان ، وهو التصديق لا يحتمل الزيادة أو النقص ، ولكن الإيمان يزيد وينقص ، فما معيار الزيادة والنقصان؟ يزيد الإيمان بزيادة الأعمال الصالحة ، وينقص بنقص هذه الأعمال.

فالإيمان له أركان ثلاثة يقول ابن حزم عن الإيمان إنه " قول اللسان ، واعتقاد القلب ، وعمل بالجوارح . وهذا أصل الإيمان عندنا".

أما عن زيادة الإيمان ، فقد وردت فيها آيات قرآنية صريحة ، وأما عن نقصان الإيمان فمعلوم أن القرآن لم ينص على ذلك ، فلا دليل نقلي عليه ، وإنما الدليل عليه عقلي . هكذا يقرر الإمام الظاهري ، إذ يقول " فإن الله ﷻ ، لما أثبت الزيادة في الإيمان ، علمنا بضرورة العقل أن ما ثبت فيه زيادة ، فلا بد من أن يقع فيه نقص ذلك الشيء ، فهذا ما لا يصح في العقل غيره ، وقد علمنا أن التصديق لا ينقص ، ولو نقص التصديق لبطل كله<sup>(٢٨١)</sup> ".

## ٢ - الإيمان والإسلام:

هل ثمت فرق بين الإيمان والإسلام؟ يبين ابن حزم أن لفظ " الإسلام " يطلق ويراد به معنيين : أحدهما بمعنى الإيمان ، أي أن الإسلام والإيمان لفظان بمعنى واحد ، أو اسمان لمسمى واحد . وأما الآخر للفظ " الإسلام " فيطلق ويراد به شيئاً آخر غير " الإيمان " يقول أبو محمد ابن حزم:

(١) " إن الإيمان أصله في اللغة التصديق ، وأوقعته الشريعة على الأعمال المأمور بها ، وعلى اجتناب المعاصي المنهى عنها . والإسلام أصله في اللغة التبرؤ ، ف قيل : المسلم مسلم لأنه تبرأ من كل شيء إلا الله .

وهذا معنى التصديق بعينه ، لا فرق بينهما ، ثم أوقعت الشريعة أيضاً اسم الإسلام على الأعمال المأمور بها ، وعلى اجتناب المعاصي المنهى عنها ، فالإسلام أيضاً إذا أريد به هذا المعنى ، هو الإيمان الواقع على الطاعات بعينه ، لا فرق بينهما.

(٢٨٠) السابق : ١ / ١٤١

(٢٨١) السابق : ١ / ١٣٤ - ١٣٥

(٢) والإسلام أيضا يكون بمعنى الاستسلام ، أى من استسلم للديانة ، فدخل فى الإسلام خوف القتل ، وإن كان غير معتقد له ، فالإسلام - إذا أريد به هذا المعنى - هو غير الإيمان ، وهو الذى أراده الله تعالى بقوله ﴿قَالَتِ الْأَعْرَابُ آمَنَّا قُل لَّمْ تُؤْمِنُوا وَلَكِنْ قُولُوا أَسْلَمْنَا وَلَمَّا يَدْخُلِ الْإِيمَانُ فِي قُلُوبِكُمْ﴾ (الحجرات/١٤) . وبين ما قلناه قول الله تعالى ﴿وَمَنْ يَبْتَغِ غَيْرَ الْإِسْلَامِ دِينًا﴾ الآية (آل عمران/٨٥) وقول الرسول ﷺ (لَنْ يَدْخُلَ الْجَنَّةَ إِلَّا نَفْسٌ مُسْلِمَةٌ) ، فلو كان هؤلاء المستسلمون مسلمين الإسلام الذى لا يدخل الجنة إلا من كان عليه ، لكانوا من أهل الجنة ، ولا خلاف أنهم من أهل النار ، فصح بهذا أن هذا الإسلام غير الإسلام الذى يستحق به الجنة .

ويشبه ابن حزم العلاقة بين الإيمان والإسلام بالعلاقة بين دائرتين متحدتين فى المركز مختلفتين فى المساحة ، فكما ورد فى الأثر . الذى يؤكد ابن حزم أنه غير صحيح . يكون " الإيمان على هيئة الدائرة الصغيرة ، والإسلام على هيئة الدائرة الكبيرة " (١) ، وأن المرء قد يخرج من الإيمان ويدخل فى الإسلام " (٢) .

ويذكر ابن حزم أن محمد بن على ( المعروف بالإمام محمد الباقر المتوفى سنة ١١٣ ) سئل عن قول النبى ﷺ " لا يزنى الزانى حين يزنى وهو مؤمن ، ولا يسرق السارق وهو مؤمن " فأدار (الباقر) دائرة واحدة فى الأرض ، ثم أدار فى وسطها أخرى دونها ، أصغر منها ، وقال : الدائرة الأولى هى الإسلام ، والدائرة التى فى وسطها هى الإيمان ، فإذا خرج من الإيمان وقع فى الإسلام ، ولا يخرج من الإسلام إلا الشرك وحده (٣) . ويروى ابن تيمية أيضا هذه الرواية عن أبى جعفر محمد بن على (الباقر) مع تعديل طفيف .

### ٣ - الإيمان بين الاستدلال والتسليم:

يحكى ابن حزم عن محمد بن جرير الطبرى والأشعرية أنهم ذهبوا " إلى أنه لا يكون مسلما إلا من استدل ، وإلا فليس مسلما . قال الطبرى : من بلغ الاحتلام

(١) فى المطبوع : " الإيمان على هيئة الدائرة الكبيرة ، والإسلام على هيئة الدائرة الصغيرة " . والصواب ما أثبتناه .

(٢٨٢) السابق : ١ / ١٣٥

(٢٨٣) الإيمان ، ص ٢٧٤

أو الاشعار من الرجال والنساء ، أو بلغ المحيض من النساء ولم يعرف الله ﷻ بجميع أسمائه وصفاته من طريق الاستدلال فهو كافر ، حلال الدم والمال . وقال : إنه إذا بلغ الغلام أو الجارية سبع سنين ، وجب تعليمهما وتدريبهما على الاستدلال على ذلك . وقالت الأشعرية : لا يلزمهما الاستدلال على ذلك إلا بعد البلوغ<sup>(٢٨٤)</sup> .

والواقع أن ما حكاه ابن حزم عن الأشاعرة لا يشمل جميع رجالهم ، فقد جاء بعد ابن حزم رجل من أشهر علماء الأشاعرة ، ولم يقل بهذا القول ، أعنى أبا حامد الغزالي ، ففي معرض حديثه عن الاعتقاد ، يقول الغزالي " فإذا بلغ العاقل الاحتلام أو السن ضحوة نهار مثلاً ، فأول واجب عليه تعلم كلمتي الشهادة ، وفهم معناها ... وليس يجب عليه أن يحصل كشف ذلك لنفسه بالنظر والبحث وتحريير الأدلة ، بل يكفي أن يصدق به ، ويعتقده جزماً من غير اختلاج ريب ، واضطراب نفس ، وذلك قد يحصل بمجرد التقليد والسمع من غير بحث ولا برهان ، إذ اكتفى رسول الله ﷺ من أجلاف العرب بالتصديق والاقرار من غير تعلم دليل ، فإذا فعل ذلك فقد أدى واجب الوقت ، وكان العلم الذي هو فرض عين عليه في الوقت تعلم الكلمتين (أي كلمتي الشهادة) وفهمها ، وليس يلزمه أمر وراء هذا في الوقت ، بدليل أنه لو مات عقيب ذلك مات مطيعاً لله<sup>(٢٨٥)</sup> .

على أي حال فقد كانت من القضايا المثارة في عصر ابن حزم هذه القضية: هل النظر العقلي والاستدلال في مسائل العقيدة فرض عين أم لا ؟ وقد سئل ابن حزم هذا السؤال ، وأجاب عنه برسالته " البيان عن حقيقة الإيمان " ، وقال في مستهل اجابته " إنه (تعالى) لم يفترض قط في التوحيد ، وصحة النبوة ، وجميع الشرائع ، النظر ، بل إنما افترض في كل ذلك اتباع رسول الله ﷺ فقط ، ولو فرضه الله تعالى ، ما جاز قبولها من أحد حتى يقرر على الوجه الذي صح به التوحيد والشرعية كلها<sup>(٢٨٦)</sup> .

إن الله تعالى خالق كل شيء ، فهو تعالى خالق الإيمان في قلوب المؤمنين ، فمن خلق الله تعالى الإيمان في قلبه ولسانه ، فهو مؤمن صحيح الإيمان ،

(٢٨٤) السابق : ٣ / ٣٥

(٢٨٥) الغزالي : أحياء علوم الدين : ١ / ٢٥ ، وكذلك : ١ / ٦٢

(٢٨٦) السابقة : ٣ / ٢٠١ - ٢٠٣



سواء خلقه في قلبه ولسانه دون استدلال ، أو خلقه باستدلال ، وكذلك الكفر أيضا ، من خلق الله تعالى الكفر في قلبه ، أو خلقه على لسانه فهو كافر محض .

إذن معرفة أصول الإيمان بالنظر العقلي ليست واجبة ، والاستدلال على مسائل الاعتقاد ليس فرضا على كل فرد عاقل ، فقد يستدل الدهر كله من لا يوفق للحق ، كما هو شأن من يستدل من أصحاب الملل والنحل .

والله تعالى يخلق الإيمان والكفر في قلوب عباده ، وهم طبقات تنحصر فيما

يلي :

١ - فمنهم من يخلق الإيمان في قلبه ضرورة بداءة ، كما خلق الله في قلوبنا معرفة أن الكل أكبر من الجزء ، وأن الحلو حلو ، والمر مر . وهذا أرفع درجات الإيمان ، وهو إيمان الملائكة والأنبياء عليهم السلام .

٢ - ومنهم من يخلق الإيمان في قلبه ضرورة عن تصديق مخبر ، كإيمان الصحابة رضي الله عنهم ، الذين صدقوا الرسول في خبره .

٣ - ومنهم من خلق الإيمان في قلبه ضرورة عن استدلال وبرهان ، أو برؤية المعجزات ، أو نقلها إليه ، وهذه صفة المستدلين منا .

٤ - ومنهم من خلق الإيمان في قلبه بغير سبب ، وهذه صفة إيمان المحققين من العوام .

وما قاله ابن حزم عن الإيمان ينسحب أيضا على الكفر . يقول ابن حزم " وكذلك خلق الله تعالى الكفر في قلوب عباده ، فمنهم من خلقه تقليدا ، ومنهم من خلقه في قلبه حسدا للعرب وللنبي ﷺ ، ومنهم من خلقه في قلبه استدلالا ببعض الأدلة الفاسدة ، ومنهم من حكم الله تعالى عليهم بالكفر ، وإن اعتقد الإيمان ، وعمل به ، وأعلنه ، لكن خرق الاجماع في بعض أقواله " .

هكذا يسقط ابن حزم في مصيدة الجبرية الصارمة ، وهو بصدد البحث عن مصادر الإيمان والكفر ، فيصرح بأن من الناس من حكم الله تعالى عليهم بالكفر ، وأوجب لهم العذاب على ما أجبروا عليه .

ولئن كان الإيمان لا يتوقف على الاستدلال ، فهو ليس واجبا ، إلا أنه حسن ومندوب ، فإن الله تعالى حض على الاستدلال ، ولم يفترضه ، وعلمنا إياه ، ولم يوجب تعلمه على أحد ، ويعلن ابن حزم أنه تدبر القرآن كله ، فلم يجد فيه أنه لا



إسلام لمن لا يعتقدده من طريق الاستدلال ، ولا يوجد فيه أن معرفة الله تعالى فرض قبل الرسل<sup>(٢٨٧)</sup>.

ويؤكد هذا المعنى في كتابه الفصل ، فيقول : " ونحن لا ننكر الاستدلال ، بل هو فعل حسن مندوب إليه ، محضوض عليه كل من أطاقه ، لأنه تزويد من الخير ، وهو فرض على كل من لم تسكن نفسه إلى التصديق ... وإنما ننكر كونه فرضا على كل أحد ، ولا يصح إسلام أحد بدونه . هذا هو الباطل المحض<sup>(٢٨٨)</sup> .

ويبطل ابن حزم موقف الأشعرية وغيرهم ممن ذهبوا إلى أنه لا يصح لأحد إيمان حتى يستدل على ذلك<sup>(٢٨٩)</sup> ، ويحتجون بأن الإيمان معرفة أو علم ، فمن اتفق له اعتقاد شيء على ما هو به ، عن غير دليل ، فليس عالما به ، ولا عارفا به ، ولكنه معتقد له ، وقالوا : كل علم ومعرفة اعتقاد ، وليس كل اعتقاد علما ولا معرفة ، لأن العلم والمعرفة بالشيء إنما يعبر بهما عن تيقن صحته ، قالوا : وتيقن الصحة لا يكون إلا ببرهان .

أما ابن حزم فيذهب إلى أن العلم والمعرفة اسمان واقعان على معنى واحد ، وهو اعتقاد الشيء على ما هو عليه ، وتيقنه به ، وارتفاع الشكوك عنه ، ويكون ذلك :

- ١ - إما بشهادة الحواس ، وأول العقل (أي مسلماته وبديهاته) .
- ٢ - وإما ببرهان راجع من قرب أو من بعد إلى شهادة الحواس أو إلى أول النقل<sup>(٢٩٠)</sup> .
- ٣ - وإما باتفاق وقع له في مصادفة اعتقاد حق خاصة ، بتصديق ما افترض الله ﷻ اتباعه خاصة ، دون استدلال<sup>(٢٩١)</sup> .

ويؤكد ابن حزم أنه قد كان في المؤمنين في عصر النبوة ، ثم من بعد ذلك عصرا عصرا إلى يوم القيامة : المستدل وهم الأقل ، وغير المستدل كمن أسلم من

(٢٨٧) السابقة : ٣ / ١٩٨

(٢٨٨) الفصل : ٤ / ٤٠

(٢٨٩) السابق : ٥ / ١١١

(٢٩٠) السابق : ٥ / ١٠٩

(٢٩١) السابق : ٥ / ١١٠

الزنج والروم والفرس والإماء وضعفة النساء والرعاة ، ومن نشأ على الإسلام بتعليم أبيه أو سيده إياه ، وهم الأكثر والجمهور ، فسماهم الله ورسوله " مؤمنين " ، فلو لم يكن مؤمنا إلا من عرف أمور الإيمان من طريق الاستدلال ، لكان كل من لم يستدل ، ممن سبق ذكرهم ، خارجا عن دائرة الإيمان .

فمن الباطل المتيقن أن يكون الاستدلال فرضا ، لا يصح أن يكون أحد مسلما إلا به ، أو شرطا لا يصح قبول الإسلام من أحد بدونه .

ويتساءل عن إسلام خيار أهل الأرض بعد النبيين ، وهم أصحاب الرسول ﷺ ، وزوجاته ، وبناته :

هل ذكر قط عن أحدهم أو جميعهم أنهم لم يسلموا حتى سألوا آية<sup>(٣١٨)</sup> ، أو طلبوا معجزة ، أو عرض عليهم رسول الله ﷺ برهاننا ؟ إنه لم يقل لأحد دعاه إلى الإسلام : لا تسلم حتى تستدل ، وهذه كتبه إلى كسرى وقيصر والملوك ، ما فى شيء منها ، ولا فى بعوثة وغزواته ايجاب استدلال .

ويدعو ابن حزم المرء إلى أن يتفكر فى نفسه : كيف كان إسلامه مذ بلغ مبلغ التكليف ؟ هل كان ذلك عن استدلال منه تلك الليلة ؟ أفليس هذا بعيدا جدا ؟ وإن كان الاستدلال قد حدث بعد ذلك ، فكيف يعرف المرء نفسه بين بلوغه إلى وقت استدلاله ؟ أترى يلزم نفسه حكم الكفر فى هذه الفترة؟<sup>(٣١٩)</sup> .

---

(٣١٨) البيان عن حقيقة الإيمان . الرسائل : ٣ / ١٩٩ - ٢٠٠

(٣١٩) يقصد بالآية البينة أو الدليل



# الفهرس

الصفحة	الموضوع
٩	مقدمة الكتاب
٩	هدف الكتاب
١٥	منهج البحث
١٨	التزام الموضوعية
٢٠	أقسام الكتاب
٢١	فصل تمهيدى: نشأة الفرق
٢٣	النهى عن الافتراق
٢٤	الفرقة الناجية
٢٧	إحصاء الفرق
٢٨	الافتراق والاختلاف
٣٠	أسباب نشأة الفرق:
٣١	أولاً: العوامل الداخلية
٣٧	ثانياً: العوامل الخارجية
٥٣	الباب الأول: السلفية
٥٥	تمهيد
٥٥	معاداة السلفية
٥٩	الرد على خصوم السلفية
٦٧	مصادر كتابة هذا الباب
٧١	الفصل الأول: المنهج السلفى
٧٣	السلف: لغة واصطلاحاً
٧٣	أهل السنة والجماعة والألقاب الأخرى
٧٦	منهج علماء السلف فى تلقى العقيدة وتقريرها
٨٨	رفض السلف لمناهج المتكلمين
٩٩	أبرز سمات المنهج السلفى
١٠٣	الفصل الثانى: المذهب السلفى
١٠٥	المبحث الأول: التوحيد: معناه، منزلته، أقسامه
١٠٧	المبحث الثانى: توحيد الربوبية



١١٢	المبحث الثالث: توحيد الألوهية
١١٤	المبحث الرابع: توحيد الأسماء والصفات:
١١٤	المطلب الأول: طريقة السلف إجمالاً
١١٨	المطلب الثاني: إثبات الصفات تفصيلاً
١٣٩	المبحث الخامس: كلام الله
١٤٣	المبحث السادس: رؤية الله يوم القيامة
١٤٩	المبحث السابع: الملائكة
١٥١	المبحث الثامن: النبوات
١٥٨	المبحث التاسع: الأخرويات
١٧٣	المبحث العاشر: القضاء والقدر
١٧٩	المبحث الحادي عشر: مسائل الإيمان
١٩٠	المبحث الثاني عشر: الصحابة والإمامة
١٩٩	الباب الثاني: الأشعرية
٢٠١	الفصل الأول: الأشعري والأشاعرة:
٢٠٣	١- أبو الحسن الأشعري
٢١١	٢- أبو بكر الباقلاني
٢١٦	٣- عبد القاهر البغدادي
٢٢٧	٤- أبو بكر البيهقي
٢٢٨	٥- عبد الكريم القشيري
٢٢٩	٦- أبو المعالي الجويني
٢٣١	٧- أبو حامد الغزالي
٢٤٦	٨- فخر الدين الرازي
٢٤٩	٩- أبو الحسن الآمدي
٢٥٠	١٠- عز الدين بن عبد السلام
٢٥١	١١- ناصر الدين البيضاءوي
٢٥٣	١٢- عضد الدين الإيجي
٢٥٥	الفصل الثاني: منهجهم
٢٥٧	المبحث الأول: علم الكلام الأشعري
٢٦٠	المبحث الثاني: الأصول المنهجية للأشاعرة
٢٦٠	١- الأدلة النقلية لا تفيد اليقين
٢٦١	٢- تقديم العقل على النقل عند التعارض بينهما

٢٦٢	٣- وجوب التأويل العقلي
٢٦٣	٤- تقسيم الألفاظ إلى حقيقة ومجاز
٢٦٤	٥- أخبار الآحاد ظنية لا يحتج بها في العقائد
٢٦٤	٦- النظر العقلي والاستدلال أول الواجبات
٢٦٥	٧- التحسين والتقبيح
٢٦٧	الفصل الثالث: مذهبهم
٢٦٩	المبحث الأول: الألوهية
٢٧١	المطلب الأول: إثبات وجود الله
٢٧٥	المطلب الثاني: الوجدانية
٢٧٦	المطلب الثالث: التنزيه
٢٧٨	المطلب الرابع: الأسماء والصفات
٢٧٨	المقصد الأول: أسماء الله
٢٨٠	المقصد الثاني: صفات الذات
٢٨٤	المقصد الثالث: صلة الذات بالصفات
٢٨٧	المقصد الرابع: الصفات الخبرية
٢٩٠	المقصد الخامس: صفات الذات وصفات الأفعال
٢٩٢	المطلب الخامس: كلام الله
٢٩٢	أولاً: الرد على القائلين بخلق القرآن
٢٩٥	ثانياً: التفرقة بين الكلام النفسي والخارجي
٢٩٧	ثالثاً: مصدر هذه التفرقة وتأثيراتها
٣٠٠	المطلب السادس: رؤية الله
٣٠٢	المبحث الثاني: النبوة والإمامة
٣٠٢	المطلب الأول: النبوة والرسالة
٣٠٢	معنى النبوة والرسالة
٣٠٢	معرفة الرسول أنه رسول
٣٠٨	عدد الأنبياء والرسل
٣٠٨	تفضيل الأنبياء على الملائكة
٣٠٩	عصمة الأنبياء
٣٠٩	المعجزة: معناها وشروطها
٣١١	الفرق بين معجزات الأنبياء وكرامات الأولياء
٣١٢	حكم بعثة الأنبياء

٣١٣	المطلب الثاني: الإمامة والصحابة
٣١٣	الإمامة بين النص والاختيار
٣١٨	علاقة علي بن أبي طالب بمن سبقه من الخلفاء
٣١٨	طريق إثبات الإمامة
٣٢٠	خلع الإمام
٣٢١	الحكم على ما شجر بين الصحابة
٣٢١	مصرع الحسين بن علي
٣٢٦	المبحث الثالث: الأخرويات
٣٢٦	تمهيد
٣٢٦	عذاب القبر أو نعيمه
٣٢٦	سؤال منكر وتكبير
٣٢٧	نصب الميزان
٣٢٧	الحوض
٣٢٧	عدم خلود المؤمن في النار
٣٢٩	الشفاعة
٣٣١	المبحث الرابع: القدر
٣٣١	الله مريد لجميع الأفعال
٣٣٢	الكسب
٣٣٣	جواز تكليف ما لا يطاق
٣٣٤	هدم نظرية التولد
٣٣٥	خلق أفعال العباد
٣٣٨	المبحث الخامس: مسائل الإيمان
٣٣٨	أ - معنى الإيمان
٣٤٢	ب - معنى الكفر
٣٤٣	ج - حكم الفاسق مرتكب الكبيرة
٣٤٣	د - الإيمان بين الزيادة والنقصان
٣٤٥	الباب الثالث: الماتريديّة
٣٤٧	تمهيد
٣٥١	الفصل الأول: الماتريدي ونشأة الماتريديّة
٣٥١	الماتريدي: حياته، وشيوخه، ومصنفاته
٣٥٤	تلاميذه وأتباعه

٢٥٥	أشهر رجال الماتريدية:
٢٥٥	١- أبو اليسر البزدوى
٢٥٥	٢- أبو المعين النسفى
٢٥٦	٣- نجم الدين النسفى
٢٥٦	٤- سراج الدين الفرغانى
٢٥٦	٥- نور الدين أحمد الصابونى
٢٥٧	٦- محمد بن أبى بكر الرازى
٢٥٧	٧- عبد الله بن أحمد النسفى
٢٥٧	٨- عبد القادر القرشى
٢٥٧	٩- مسعود بن عمر التفتازانى
٢٥٧	١٠- الكمال بن الهمام
٢٥٨	١١- قاسم بن قلطوبغا
٢٥٨	١٢- ملا على القارى
٢٥٨	- الماتريدية اليوم
٢٦١	الفصل الثانى: منهج الماتريدية
٢٦٣	اختلاف الباحثين حول منهج الماتريدية
٢٦٧	المصنفون فى المقارنة بين الماتريدية والأشعرية
٢٦٩	عدم التعويل على التقليد
٢٦٩	مصادر تلقى العقيدة: العقل والنقل
٢٧٣	التأويل والتفويض
٢٧٨	المجاز اللغوى فى القرآن والحديث
٢٧٨	عدم الاحتجاج بأخبار الآحاد فى العقيدة
٢٧٩	الحسن والقبح العقليان
٢٨١	الفصل الثالث: مذهب الماتريدية
٢٨٣	المبحث الأول: الإلهيات:
٢٨٣	المطلب الأول: معرفة الله وأدلة وجوده
٢٩٢	المطلب الثانى: الوجدانية
٢٩٦	المطلب الثالث: التنزيه
٢٩٧	المطلب الرابع: الأسماء والصفات
٤٠٤	المطلب الخامس: كلام الله
٤٠٧	المطلب السادس: تأويل الصفات الخبرية



٤١٣	المطلب السابع: رؤية الله
٤١٧	المطلب الثامن: الحكمة في أفعال الله
٤٢١	المبحث الثاني: النبوات
٤٢٣	تمهيد
٤٢٤	أ - الحاجة إلى الرسل
٤٢٧	ب - إثبات صدق الرسل
٤٢٨	ج - معجزات الأنبياء وكرامات الأولياء
٤٣٠	المبحث الثالث: الأخرويات
٤٣٠	الشفاعة
٤٣١	بقاء الخلدين
٤٣٢	مصير أطفال المشركين
٤٣٣	المبحث الرابع: القضاء والقدر:
٤٣٥	المطلب الأول: معنى القضاء والقدر
٤٣٧	المطلب الثاني: الختم والطبع والأكنة والإضلال
٤٣٩	المطلب الثالث: أفعال العباد
٤٤٣	المطلب الرابع: قدرة العبد أو الاستطاعة
٤٤٥	المبحث الخامس: مسائل الإيمان
٤٤٧	المطلب الأول: مفهوم الإيمان
٤٤٨	المطلب الثاني: اختلاف الفرق في معنى الإيمان
٤٥٣	المطلب الثالث: الاستثناء في الإيمان
٤٥٦	المطلب الرابع: الإيمان والإسلام
٤٦٠	المطلب الخامس: حكم مرتكب الكبيرة
٤٦٥	الباب الرابع: الظاهرية
٤٦٧	تمهيد
٤٦٧	اختلاف الباحثين في حقيقة المذهب الظاهري
٤٦٩	ابن حزم: حياته، ثقافته، مصنفاته، أتباعه، خصومه
٤٦٩	الفصل الأول: منهج الظاهرية:
٤٧٩	١ - معنى الظاهرية
٤٨٠	٢ - ذم التقليد
٤٨٤	٣ - الدفاع عن العقل وبراهينه
٤٨٧	٤ - مسألة التكفير

٤٩٠	٥- نقد مناهج المتكلمين
٤٩٢	الفصل الثاني: مذهب الظاهرية
٤٩٢	المبحث الأول: الإلهيات
٤٩٢	المطلب الأول: إثبات وجود الله ومائيته
٤٩٧	المطلب الثاني: الأسماء والصفات
٥٣٠	المطلب الثالث: صلة الله بالعالم
٥٣٥	المبحث الثاني: النبوة
٥٣٧	١- معنى النبوة
٥٣٨	٢- الرد على منكرى النبوة
٥٤٠	٣- عصمة الأنبياء
٥٤١	٤- نبوة النساء
٥٤٢	٥- نبوة أولاد الأنبياء
٥٤٣	٦- أبطال الزعم بأن في البهائم رسلا
٥٤٣	٧- معجزات الأنبياء وكرامات الأولياء
٥٤٥	٨- معجزات الأنبياء وسحر السحرة
٥٤٦	٩- الإخبار بالغيب من دلائل النبوة
٥٤٨	١٠- الملائكة أفضل من الأنبياء
٥٥٣	١١- الصحابة أفضل الناس بعد الأنبياء
٥٦٢	المبحث الثالث: الإمامة
٥٦٢	١- وجوب الإمامة
٥٦٣	٢- وظائف الإمام
٥٦٤	٣- سلوك الإمام وسياسته
٥٦٨	٤- الشروط الواجب توافرها في الإمام
٥٧٠	٥- جواز إمامة المفضل مع وجود الفاضل
٥٧٣	المبحث الرابع: الأخرويات:
٥٧٥	١- أهمية معرفة الآخرة والعمل لها
٥٧٦	٢- إثبات القيامة
٥٧٨	٣- حساب القبر وبقاء النفس بعد الموت
٥٨٣	٤- بعث الأجساد
٥٨٤	٥- خلق الجنة والنار
٥٨٧	٦- بقاء الخلدين

٥٨٩	٧- مصير مرتكب الكبيرة
٥٩٢	٨- مصير غير المكلفين
٥٩٥	٩- مراتب الناس يوم القيامة
٥٩٩	المبحث الخامس: القضاء والقدر
٥٩٩	١- الاستطاعة
٦٠٣	٢- معنى القضاء والقدر
٦٠٤	٣- خلق أفعال العباد
٦٠٦	٤- مسألة التعديل والتجويز
٦١٣	المبحث السادس: مسائل الإيمان
٦١٣	١- معنى الإيمان
٦١٤	٢- الإيمان والإسلام
٦١٥	٣- الإيمان بين التسليم والاستدلال
٦٢١	فهرس الموضوعات

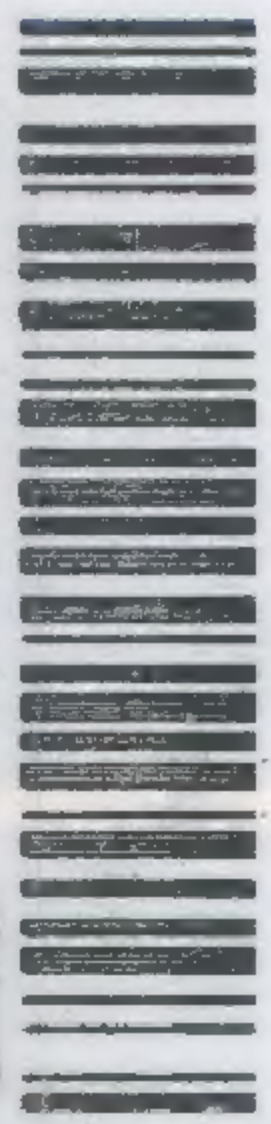




## هذا الكتاب

إن هذا الكتاب يستهدف في المقام الأول دراسة عقائد المسلمين كما هي في الواقع اليوم، وستكشف لنا هذه الدراسة منذ بدايتها عن الاختلافات العقدية الشديدة بين الفرق، والإعتراف بهذه الاختلافات المذمومة، لا يعنى اليأس أو القنوط من وحدة المسلمين، أو المطالبة بتوحيد صفوفهم، أو الأعراض عن مناشدة جميع المخلصين العمل على المصالحة بين أبناء الأمة، لرفع الفرقة، وإزالة الغمة والتحذير من القطيعة بين اتباع هذا الدين، ودعاة المسارعة إلى تكفير المخالفين، وعدهم من الضالين المضلين، والكف عن السخرية والتناذب بالألقاب والإمتناع عن إطلاق أسماء السباب، كتسمية السلفية بالمشركية الحشوية أو تسمية خصومهم بالمعطلة القدريّة، أو إطلاق اسم الرافض الإمامية، أو تسمية الصوفية بالبدعية القبورية

Bibliotheca Alexandrina



0673761